# இந்திய தத்துவ ஞானம்






கி. லக்ஷ்மணன், M.A., Dip. Ed,

# இந்திய தத்துவ ஞானம்

இலங்கை அரசினர் பரிசும்
தமிழ்நாடு அரசினர் பரிசும்
பெற்ற நூல்

# இந்திய தத்துவ ஞானம்

ஆக்கியோன்
சி. லக்ஷ்மணன், M.A., Dip.Ed.







பழனியப்பா பிரதர்ஸ்
சென்னை - 600 014 திருச்சி - 620 002
சேலம் - 636 001 கோயமுத்தூர் - 641 001
மதுரை - 625 001 ஈரோடு - 638 001

முதற்பதிப்பு : மே, 1960
நான்காம் பதிப்பு : 1987
ஐந்தாம் பதிப்பு : 1997
ஆறாம் பதிப்பு : 2000
ஏழாம் பதிப்பு : 2002

விலை : ரூ. 84-00

# INDIAN PHILOSOPHY

BY

K. Lakshmanan, M.A., Dip.Ed.

ஏஷியன் அச்சகம், சென்னை - 600 014.

# பாராட்டு

## சர் சி.பி. ராமசுவாமி ஐயர்

(அண்ணாமலை-காசி பல்கலைக்கழகங்களின்
முன்னைநாள் துணைவேந்தர்)

உதகமண்டலம்,
ஜூன் 28, 1960.

அன்பு கெழுமிய லக்ஷ்மணன்,

இந்திய தத்துவ ஞானம் என்ற தங்கள் அருமையான நூலைக் கொழும்பிலிருந்து திரும்பும்போது விமானத்திலேயே வாசிக்கத் தொடங்கி இப்போது வாசித்து முடித்துவிட்டேன். இது இக்காலத்துக்கு அவசியம் தேவையானதும், தமிழ்நாட்டு மக்களுக்குப் பெரிதும் பயன்படத்தக்கதும் ஆகும்.

உலகாயதத்தைத் தாங்கள் நுணுக்கமாக ஆராய்ந்து, அது பிரத்தியட்சத்தை மட்டுமே பிரமாணமாக ஒப்புக்கொள்ளுவதையும் அதனால் ஏற்படும் சிக்கல்களையும் நன்கு காட்டியுள்ளீர்கள். சமண தத்துவத்தைப்பற்றித் தாங்கள் கூறியிருப்பது சுருக்கமாயிருந்த போதிலும் முக்கியமான அம்சங்களனைத்தையும் அடக்கியதாக அமைந்துள்ளது. சாங்கிய தத்துவத்தையும் அதனின்றும் கிளைத்த கொள்கைகளையும் தாங்கள் கையாண்ட முறை, விஷயத்தை நன்கு அறிவுறுத்துவதாக அமைந்துள்ளது. பூர்வ மீமாம்சம், உத்தர மீமாம்சம், அவற்றின் உட்பிரிவுகள் ஆகியவற்றைப்பற்றித் தாங்கள் மேற்கொண்ட வாதப் பிரதிவாதங்களும் அத்தகையனவே.

வைசேடிகத்தின் சிறப்பியல்புகளான அசத்காரிய வாதம், சமவாய சம்பந்தம் ஆகியவற்றைத் தாங்கள் விவரித்த முறை என்னைப் பெரிதும் கவர்ந்துவிட்டது. ஆயினும், வேதாந்தத்தின்கண் காணப்படும் மாயாவாதம் பற்றிய ஆராய்ச்சி, சைவ சித்தாந்தம் - அதன் விருத்தி - அதிலிருந்துண்டான பல சமயங்கள் ஆகியவற்றின் பூரணமான விளக்கம் என்னுமிவ்விரண்டுமே தாங்கள் இந்த நூல் வாயிலாக அளித்தவற்றுள் தலைசிறந்தன என்பது என் கருத்து.

தொகுத்து நோக்கும்போது தத்துவஞானப் பிரிவுகள் பலவற்றின் அடிப்படைகளை நுட்பமாக ஆராய்ந்து மிகத் திறம்பட ஒழுங்குபடுத்தித் தரும் ஒரு கருவூலமாக அமைந்துள்ளது தங்களது நூல். தங்கள் வசன நடையிலே காணப்படும் தெளிவையும், விஷயத்தைக் கையாண்ட விதத்திலேயுள்ள திட்பநுட்பத்தையும் நான் பெரிதும் பாராட்டுகிறேன்.

தங்களுக்கு என் நல்விழைவுகள்.

தங்களன்புள்ள

**சி. பி. ராம சுவாமி ஐயர்**

# FOREWORD

**T.M.P. Mahadevan,** M.A., Ph.D.

Professor and Head of the Department of Philosophy,
University of Madras.

Sri K. Lakshmanan has accomplished in a magnificent manner the task of presenting the systems of Indian Philosophy in chaste and simple Tamil. After setting forth the distinguishing characteristics of Indian Philosophy in the opening chapter, Sri Lakshmanan proceeds to expound the systems of Indian Philosophy, heterodox and orthodox. Carvaka, Jainism and Buddhism constitute the heterodox tradition. Sankhya, Yoga, Nyaya-Vaisesika, mimamsa, the three main schools of Vedanta associated with the names of Sankara, Ramanuja and Madhva and Saiva-Siddhanta are the orthodox systems discussed in this work.

What the author attempts is not a mere exposition of each system but a critical examination of each problem. He brings to bear on his task a wide reading in the area of comparative Philosophy. He has studied closely the standard expositions of Indian Philosophy in English. One of the special features of this book is the use made of the arguments advanced by the classical writers on Saiva-Siddhanta in criticism of the other schools of thought.

Sri Lakshmanan has done a fine piece of pioneering work which, I hope, will be the precursor of many more to follow. I have great pleasure in commending to the Tamil World this lucid and thought-provoking exposition of Indian Philosophy.

April 9, 1960
Madras

**T.M.P. Mahadevan**

# முன்னுரை

1950-ஆம் ஆண்டில் காசி இந்து சர்வகலாசாலையில் எம்.ஏ.வகுப்பிலே தத்துவ சாத்திரம் பயின்றுகொண்டிருந்த காலத்தில் இந்திய தத்துவ சாத்திரம் முழுவதையும் முறையாகக் கூறும் நூல் ஒன்றாவது தமிழில் இல்லையே என்ற குறையை நான் அடிக்கடி உணர்ந்ததுண்டு. தமிழிலே இத்துறையில் ஒரு நூல் எழுத வேண்டும் என்ற எண்ணமும் அப்போது ஏற்பட்டது. 1950-ஆம் ஆண்டில் ஏற்பட்ட எண்ணம் 1960-ஆம் ஆண்டிலாவது நிறைவேறியதே என நினைந்து பெரிதும் மகிழ்கின்றேன். சுருக்கமாகவாவது இத்தகைய ஒரு நூலை முதன்முதல் வெளியிடும் பேற்றைப் பெற்றமை பற்றி மட்டற்ற மகிழ்ச்சி அடைகின்றேன்.

உலகாயதம் முதல் சைவசித்தாந்தம் ஈறாக இந்திய தத்துவ தரிசனங்கள் அனைத்தையும் இயன்றவரை இங்கே ஆராய்ந்துள்ளேன். தரிசனம் என்பதற்குப் பதிலாக மதம் என்ற சொல்லையும் உபயோகிக்கலாம். சில தரிசனங்களைச் சற்று விரிவாகவும், சிலவற்றை மிகச் சுருக்கமாகவுமே ஆராய்ந்திருக்கின்றேன். உதாரணமாக, பௌத்தத்தைப்பற்றி ஏழு கட்டுரைகளும் வேதாந்தத்தைப்பற்றி நான்கு கட்டுரைகளுமே எழுதியுள்ளேன். இங்ஙனம் செய்ததற்கு முக்கிய காரணம் எதுவும் கிடையாது. அவ்வப்போது கருத்திலே தோன்றியவற்றைமட்டும் எழுதிவிட்டு நிறுத்திக்கொண்டமைதான் காரணம்.

இத்தரிசனங்களை இந் நூலில் நான் கையாண்டுள்ள முறைபற்றி இரண்டொரு வார்த்தைகளை இங்கு கூறுவது அவசியம். ஒவ்வொரு தரிசனத்தையும் ஆராயும்போது ஒரே மாதிரியான ஒழுங்கை நான் கைக்கொள்ளவில்லை. வாசிப்போருக்குச் சலிப்பு ஏற்படும் எனக் கருதியே அங்ஙனம்

செய்யாது விட்டேன். ஒவ்வொரு தரிசனத்தையும் பற்றி முதற்கட்டுரையிலே எதைச் சொல்லவேண்டும் இரண்டாம் கட்டுரையிலே எதைச் சொல்ல வேண்டும் என்ற., நியதி எதையும் நான் வைத்துக் கொள்ளவில்லை. அத்தரிசனத்துக்கு முக்கியமானவை, தொடர்பானவை எனத் தோன்றியவற்றைக் கூறி, அவற்றின் மூலம் அத்தரிசனத்தை விளக்க முயன்றுள்ளேன்.

ஒருசில இடங்கள் தவிர, தரிசனங்களை வரலாற்று ரீதியாக இங்கு நான் ஆராயவில்லை. இத்தரிசனங்களை விளக்கும் மூல நூல்களைப்பற்றியும் நான் அதிகமாக ஆராயவில்லை.

முற்றும் தத்துவ ரீதியிலே இத்தரிசனங்களை ஆராய்ந்துள்ளேன். இங்கு நான் கையாண்ட முறைகளுள் நான்கைச் சிறப்பாகக் குறிப்பிட வேண்டும். (1) தத்துவ ஞான உலகுக்குரிய சில அடிப்படை உண்மைகளையும் பிரச்சினைகளையும் விளக்க முயன்றுள்ளேன்.அதன் பொருட்டுச் சில இடங்களில் தரிசனங்களோடு இந்த அடிப்படைகளையும், வேறு சில இடங்களில் அடிப்படைகளோடு தரிசனங்களையும் பொருத்திக் காட்டியுள்ளேன். (2) ஒவ்வொரு தரிசனமும் தான் கொண்ட முடிவுகளை அடைந்தது எதனால் என்பதைக்காட்டி, அவற்றின் உட்கிடைகளை விளக்கமுயன்றுள்ளேன். (3) சிற்சில நிலைமைகளையும், கொள்கைகளையும் பற்றி எழக்கூடிய பிரிவுகளைத் தொகை வகைப்படுத்தி இத்தரிசனங்களை அவ்வவற்றுக்குரிய பிரிவுகளிலே சேர்த்துக் காட்டியுள்ளேன். (4) இத்தரிசனங்களை நன்கு விளக்கும்பொருட்டு இந்திய தரிசனங்களுக்குள்ளேயே பல இடங்களில் ஒன்றை இன்னொன்றோடும், சில இடங்களில் அவற்றையொத்த மேல் நாட்டுக் கொள்கைகளோடும் ஒப்பிட்டு, ஒற்றுமைகளையும் வேற்றுமைகளையும் காட்டியுள்ளேன். விஷயங்களை இயன்றவரை தெளிவுபடுத்தும் பொருட்டு ஒவ்வொரு கட்டுரையுள்ளும் பல உபதலைப்புகளும் இறுதியிலே சுருக்கமும் கொடுத்துள்ளேன்

தத்துவஞானம் ஓரளவு தெரிந்தவர்களுக்கு மட்டுமன்றிச் சிறிதுகூடத் தெரியாதவர்களுக்கும் பயன்பட வேண்டுமென்ற நோக்கத்துடனேயே இந்நூலை எழுதினேன். எனது நோக்கம் கைகூடிவிட்டது என்பதற்கு ஏற்கெனவே ஏராளமான அத்தாட்சிகள் கிடைத்துவிட்டன. இந்நூலிலுள்ள பல விஷயங்கள் வானொலிப் பேச்சாக இலங்கை வானொலி மூலம் ஒலிப்பரப்பப்பட்டன. அப்பொழுது ஈழ நாட்டிலும், தமிழ் நாட்டிலும் பல திசைகளிலிருந்து பலர் அப்பேச்சுகளைக் கேட்டனர். தமிழ்நாட்டில் காரைக்குடி, சிதம்பரம், ஆரணி, திருச்செங்கோடு, திருவனந்தபுரம், கன்னியாகுமரி இன்னும் பல இடங்களிலிருந்து பலர் கேட்டனர்.

கன்னியாகுமரி மாவட்டத்தைச் சேர்ந்த, பல்கலைக்கழக மாணவர் ஒருவர், தாம் பி.ஏ. வகுப்பில் இந்திய தத்துவ ஞானத்தை ஒரு பாடமாகப் பயிலுவதாகவும், ஆங்கிலத்திலுள்ள நூல்கள் மூலம் எதையும் விளங்கிக்கொள்ள முடியவில்லை என்றும், இப்பேச்சுகள் இந்திய தத்துவஞானத்தை நன்கு விளங்கிக்கொள்ளப் பெரிதும் உதவுவனவாகவும் எழுதினார். திருச்செங்கோட்டிலுள்ள ஆலைத் தொழிலாளி ஒருவர் தற்செயலாகத் தாம் கேட்க நேர்ந்த இப்பேச்சு வரிசையில் ஒன்று தம் மனத்தைப் பெரிதும் கவர்ந்ததாயும், தாம் தொடர்ந்து இப்பேச்சுகைளக் கேட்டு அதிகப் பயனடைந்து வருவதாயும் எழுதினார். இவ்வாறு கல்லூரி ஆசிரியர்கள், பல்கலைகழக விரிவுரையாளர்கள் உட்பட இன்னும் பலர் வெவ்வேறு விதமாக, இப்பேச்சுக்களைப் பாராட்டி இலங்கை வானொலி நிலையத்தின் மூலமாயும் நேராயும்பல கடிதங்களை எழுதினர். அவர்களது பாராட்டுரைகளே இந் நூலை உருவாக்கி வெளியிடும் துணிவை எனக்குத் தந்தன.அவர்கள் அனைவருக்கும் எனது உளமார்ந்த நன்றி உரியது.

இந்நூல் உருவாவதற்கு ஒருவிதத்திலே மூலகாரணமாய் இருந்தவர் இலங்கை வானொலித் தமிழ் நிகழ்ச்சி அதிகாரி திரு.க.செ.நடராசா அவர்கள் ஆவர். அவருக்கு என் நன்றியைச் செலுத்தாவிடின் கடமையிலே தவறியவனாவேன். அவருக்கு அடுத்தாற்போல் அவருக்கு துணையாகக் கடமையாற்றும் திரு. அருள் தியாகராசா அவர்களையும் குறிப்பிட வேண்டும். அவர்களுக்கும் எனது நன்றி உரியது

இந்நூல் முழுவதையும் கவனமாக வாசித்து, அருமையான ஓர் அணிந்துரையை எழுதித் தந்து, என்னைப் பெருமைப்படுத்திய சென்னைப் பல்கலைக் கழகத் தத்துவத்துறைத் தலைவர் பேராசிரியர் T.M.P. மகாதேவன் அவர்களுக்கு நான் என்றென்றும் கடமைப்பட்டவனாகின்றேன்

தமது சொந்த லாபத்தைக் கருதும் அச்சக உரிமையாளர் எவரும், தத்துவ ஞானத்தைப் பொருளாக உடைய ஒரு நூலை அச்சிட்டு வெளியிட ஒருபோதும் முன்வரரார். மதிப்புக்குரிய செ. மெ. பழனியப்பச் செட்டியார் அவர்கள் தமது லாபத்தைக் கருதாது புதுப்புதுத் துறையிலே தமிழை வளர்க்கத் தம்மால் ஆன்தைச் செய்ய வேண்டும் என்ற பேரார்வம் உடையவர். அதனாலேதான் அவர்கள் இந்த நூலை எவ்விதத் தயக்கமுமின்றி அச்சிட்டு வெளியிடுகின்றார்கள். அவர்களுடைய தமிழ்த் தொண்டைப் பொரிதும் பாராட்டி அவர்கட்கு எனது நன்றியையும் தெரிவித்துக்கொள்கிறேன்

கொழும்பு,
16-5-60

**கி. லக்ஷ்மணன்**

# இரண்டாம் பதிப்புக்கு முன்னுரை

முதற்பதிப்பிலே வேதம், உபநிட்தம், பகவத்கீதை ஆகியவை பற்றி எழுத முடியாமற் போய்விட்டது. இந்த மூன்றுமே இந்திய தத்துவ ஞானம் அனைத்துக்கும் மூல காரணமானவை. பின்னர் எழுந்த பிரமாண்டமான தத்துவக் கட்டடம் முழுவதற்கும் இவைகளே அடித்தளங்கள். இவற்றைப் பற்றிய கட்டுரை எதுவும் இடம் பெறாமையே முதற்பதிப்பிலே ஏற்பட்ட குறை. இக்குறையை நீக்குமுகமாக இவற்றைப் பற்றிய கட்டுரைகளை இப்பதிப்பிலே சேர்த்துள்ளேன். வேதங்களைப்பற்றி மூன்று கட்டுரைகளும், உபநிடதங்களைப்பற்றி நான்கு கட்டுரைகளும் கீதையைப்பற்றி ஒரு கட்டுரையும் இப்பதிப்பிலே சேர்க்கப்பட்டுள்ளன. இக்கட்டுரைகளைச் சேர்த்ததன் மூலம் இந்த நூலைப் பூரணமானதாகவும் தன்னிறைவுடையதாகவும் ஆக்க முயன்றுள்ளேன்.

இக்கட்டுரைகளிலே வேத உபநிடதங்களும் பகவத்கீதையும் கூறும் விஷயங்களை மிகச் சுருக்கமாகக் குறிப்பிட்டு, அவ்வேத உபநிடதங்களும் கீதையும் இந்திய தத்துவஞானமனைத்தினதும் விருத்திக்கு எவ்வாறு வற்றாத ஊற்றாக அமைந்துள்ளன என்பதை ஆங்காங்கு இயன்றவரை சுட்டிக் காட்டியுள்ளேன்

இப்பதிப்பிலே இந் நூலை ஐந்து பகுதிகளாகப் பிரித்து, அப்பகுதிகளுக்கு முறையே வேதஉபநிடதங்கள், அவைதிக தத்துவம், ஐவகைத் தரிசனம், மூவகைவேதாந்தம், சித்தாந்தம் எனத் தலையங்கங்கள் இட்டுள்ளேன். இப்பிரிவுகள் நூலின் அமைப்பை விளக்க ஓரளவு உதவுமெனக் கருதுகின்றேன்

இந்த நூலின் முதற்பதிப்புக்கு வாசகர்களிடமிருந்து கிடைத்த பெருமளவு பாராட்டும் ஆதரவும் மட்டுமன்றி இலங்கை அரசினர் பரிசும், தமிழக அரசினர் பரிசும் கிடைத்துள்ளன. இரு அரசுகளாற் பரிசு வழங்கப்பட்டமை சற்றும் எதிர்பாராத ஒன்று. பரிசுகள் பாராட்டுக்கள் வழங்கினோர் அனைவருக்கும் எனது நன்றி.

இதன் முதற்பதிப்பைப் போலவே இதன் இரண்டாம் பதிப்பையும் மிகுந்த ஆர்வத்துடன் அச்சிட்டு வெளியிட்ட மதிப்புக்குரிய நண்பர் உயர்திரு செ. மெ. பழனியப்பச் செட்டியார் அவர்களுக்குப் பெரிதும் கடமைப்பட்டவனாகின்றேன்.

கொழும்பு,
8-4-1970

கி. லக்ஷ்மணன்

# உள்ளுறை

| பொருள் | | | பக்கம் |
|---|---|---|---|

## பகுதி V சைவசித்தாந்தம்

# சில சிறப்பியல்புகள்

ஈழத் தேசத்தவராகிய நமக்குத் தத்துவ ஞானம் பரம்பரைச் சொத்து. இந்த ஒன்றுதான் நம் முன்னோர் தேடிவைத்த செல்வம். இது தவிர வேறு எதையும் அவர்கள் நமக்காக வைத்துவிட்டுச் செல்லவில்லை என்று கூடச் சொல்லலாம். எனவே, நமக்குரிய ஒரேயொரு செல்வமாகிய இதனது இயல்புகளைப்பற்றி நாம் அனைவரும் ஓரளவாவது அறிந்திருப்பது அவசியம்.

தத்துவம் என்ற சொல்லுக்கு உண்மை என்பது பொருள். எனவே, தத்துவ ஞானம் என்பது உண்மையை அறிவது எனப் பொருள்படும். உண்மை என்பதற்கு, உள்ளது, அதாவது, என்றும் உள்ளது என்பதே கருத்து. நம் உடல் உட்பட நாம் காணும் பொருள்கள்யாவும் என்றும் உள்ளவை அல்ல. என்றுமே உள்ள பொருள் ஏதாவது உண்டா? உண்டாயின், அது எது? அதன் இயல்புகள் எவை என்பன போன்றவற்றை ஆராய்வதே தத்துவ ஞானம் எனக் கூறலாம்.

இந்திய தத்துவ ஞானத்தின் சிறப்பியல்புகளை உணர்த்துவதற்கு அதனை மேல்நாட்டுத் தத்துவ ஞானத்தோடு ஒப்பிடுவது சுலபமான வழி. அவ்வாறு செய்வதன் மூலம் இந்திய தத்துவ ஞானத்தின் சிறப்பியல்புகள் சிலவற்றை இங்குக் குறிப்பிடுவோம்.

மேல் நாட்டிலே தத்துவ ஆராய்ச்சி, குறிப்பிட்ட ஒரு காலத்தில் குறிப்பிட்ட ஒருவரால் தொடங்கப்பட்டது. இந்திய தத்துவ ஞானம் அத்தகையதன்று. அது இன்ன காலத்தில் இன்னாரால் தொடங்கப்பட்டதென்று சொல்ல முடியாத அளவு பழைமை வாய்ந்தது. அதன் தொடக்கம், சரித்திர காலத்துக்கு எவ்வளவோ முற்பட்டது.

மேல்நாட்டிலே முதன்முதல் புறவுலகத்தைப்பற்றியே தத்துவ ஆராய்ச்சி தொடங்கியது. அப்புறவுலக ஆராய்ச்சியிலேயே தத்துவ ஞானிகள் நீண்ட காலத்தைக் கடத்திக் கொண்டிருந்தனர். ஆனால், இந்திய தத்துவ ஞானத்துக்கு முக்கியம் புறவுலகமன்று. ஆன்மாதான் இங்கு முக்கியம். ஆன்மாவைப்பற்றிய ஆராய்ச்சியில் தொடங்கி அதற்கு அனுசரணையாகவே இவர்கள் புறவுலக ஆராய்ச்சியில் ஈடுபட்டனர்.

மேல்நாட்டவர் பெரும்பாலும் வேடிக்கையாகவும் பொழுதுபோக்காகவுமே தத்துவ ஆராய்ச்சியில் ஈடுபடத் தொடங்கினர். அவர்கள் புறவுலக ஆராய்ச்சியில் அதிக காலம் கழித்தலுக்கு இது ஒரு காரணமெனலாம். இந்திய ஞானிகள் தத்துவ ஆராய்ச்சியைப் பொழுதுபோக்காகத் தொடங்கவில்லை. மனிதன் படும் அல்லலும், மனிதர்களிடையே காணப்படும் ஏற்றத்தாழ்வுகளுமே இந்திய ஞானிகளை இவ்வாராய்ச்சியில் ஈடுபடச் செய்தன. ஆன்மாக்கள் அனுபவிக்கும் துன்பத்தைக் கண்டு, அதன் காரணத்தை அறிந்து, அத்துன்பத்தைப் போக்க வழி காணும் நோக்கத்தோடு எழுந்தது இந்திய தத்துவ ஞானம். மேல்நாட்டிலே தத்துவ விசாரம் ஒரு பொழுது போக்கு. இந்திய தேசத்திலே அது உணவையும் உடையையும் தேடும் விசாரத்தைவிட மிக அடிப்படையான விசாரம்.

நோக்கத்திலே இரு தேசங்களுக்கும் இடையிலுள்ள இவ்வேற்றுமைகளின் விளைவு மிகப் பாரதூரமானது. மேல்நாட்டிலே தத்துவ ஞானக் கொள்கைகளுக்கும் மக்களது வாழ்க்கைக்கும் அதிக தொடர்பு கிடையாது. அங்கே தத்துவ விசாரம் சிந்தனையோடு மட்டும் நின்றுவிடும். பாரத தேசத்திலோ தத்துவ ஞானமும் வாழ்க்கையும் ஒன்று என்று கருதுமளவுக்கு அவை இரண்டும் ஒன்றோடொன்று பின்னிக் கிடக்கின்றன. பாரத தேசத்தில் சமயம் வேறு, தத்துவ ஞானம் வேறு என்றில்லாமல் இரண்டும் பிணைந்து கிடப்பதும் இதனாலேதான். பேராசிரியர் ஹிரியண்ணா கூறுவது

போல, இந்திய தத்துவ ஞானம் சரியாகச் சிந்திப்பதற்கு மட்டுமன்றி, முறையாக வாழ்வதற்கும் வழி காட்டுகின்றது. கொள்கையளவில் மட்டுமே நில்லாது வாழ்க்கையோடு ஒன்றாகக் கலந்து நிற்பதே இந்திய தத்துவ ஞானத்தின் முக்கியமான சிறப்பியல்பு.

இந்திய தத்துவ ஞானிகள் தத்துவ ஆராய்ச்சியில் மட்டுமன்றி, அவ்வாராய்ச்சிக்குத் துணையான சாதனங்களை ஆராய்வதிலும் பெரிதும் ஈடுபட்டனர். இங்கே சாதனங்கள் எனக் குறிப்பிடப்படுவன அறிவைப் பெறும் வழிகள். இவைகளை இந்திய தத்துவ ஞானிகள் பிரமாணங்கள் என்பர். 'உண்மையை அறிய நம் கண், காது போன்ற பொறிகள் எவ்வளவு தூரம் பயன்படும், நம் அறிவு எவ்வளவு தூரம் பயன்படும், நம் முன்னோர்கள் கண்ட முடிவுகளைச் கூறும் நூல்கள் எவ்வளவு தூரம் பயன்படும்' என்பன போன்றவற்றையும் மிக ஆழமாக ஆராய்ந்தார்கள். பொறிகள், நூல்கள் ஆகிய இவற்றில் ஒவ்வொன்றும் ஒவ்வொரு பிரமாணம் எனப்படும். இப்பிரமாண ஆராய்ச்சியில் இந்திய தத்துவ ஞானிகள் ஈடுபட்ட அளவு மேல்நாட்டுத் தத்துவ ஞானிகள் ஈடுபட்டுள்ளனர் எனக் கொள்ள முடியாது. ஆகவே, இதனையும் இந்திய தத்துவ ஞானத்தின் சிறப்பியல்புகளுள் ஒன்றாகக் கருதலாம்.

இந்திய தத்துவ ஞான முடிவுகள் வெளியிடப்பட்டிருப்பது பெரும்பாலும் வேதம், உபநிடதம், ஆகமம் எனப்படும் மிகப் பழைய வடமொழி நூல்களிலேயாகும். இவைகளே இந்திய தத்துவ ஞானத்துக்கு ஆதார இலக்கியங்கள். இவை யாரால் எக்காலத்தில் ஆக்கப்பட்டவை என்று கூற முடியாத அளவு பழையவை. வேதங்கள் மனிதனால் (புருஷனால்) ஆக்கப்பட்டவை அல்ல என்ற கருத்தில் அவற்றை அபௌருஷேயம் என்ற சொல்லால் குறிப்பிடுவதும் உண்டு.

இந்திய தத்துவ ஞானிகள் அனைவரையும் இருபெரும் பிரிவினராகப் பிரிப்பது வழக்கம். ஒரு பிரிவினர், வேத உபநிடதங்களில் கூறப்பட்டவற்றைச் சரியென ஒப்புக் கொள்ளுவோர். மற்ற பிரிவினர், அவற்றைச் சரியென ஒப்புக்கொள்ளாதோர். வேதத்தை ஒப்புக்கொள்வோரை வைதிகர் என்ற சொல்லாலும், ஒப்புக்கொள்ளாதோரை அவைதிகர் என்ற சொல்லாலும் குறிப்பிடும் மரபு உண்டு. உலகாயதர், சமணர், பௌத்தர் ஆகிய மூவருமே அவைதிகர் எனப்படும் பிரிவைச் சேர்ந்தவர். வைதிகருள் சாங்கியர், யோக மதத்தினர், நையாயிகர், மீமாம்சகர், வேதாந்திகள், சித்தாந்திகள் எனப் பல உட்பிரிவினர் இடம் பெறுவர். வேதத்தை ஆதரித்தமையால் எழுந்தவை சில பிரிவுகள்; அவற்றை எதிர்த்தமையால் எழுந்தவை சில பிரிவுகள்; எனவே, ஒரு விதத்தில் இந்திய தத்துவ ஞானத்துட்காணப்படும் எல்லா உட்பிரிவுகளுக்கும் வேதந் தான் மூல காரணம் எனக் கொள்ளலாம்.

இங்கு முக்கியமான கருத்தொன்றைக் குறிப்பிடுவது அவசியம். இந்திய தத்துவ ஞான உட்பிரிவுகள் பெரும் பாலும் வேத உபநிடத வாக்குகளையே ஆதாரமாகக் கொண்டவை எனக் கூறும்போது, அவைகளில் மனிதனது அறிவுக்கும் அனுபவத்துக்கும் இடமில்லை எனக் கருதலாகாது. சுருக்கமாகக் கூறுவதாயின், வேத வாக்கு ஒப்புக்கொள்ளத் தக்கது என இந்திய தத்துவ ஞானி முடிவு பண்ணியதுகூடத் தன் அறிவையும் அனுபவத்தையுங் கொண்டுதான் என்றுகூடக் கூறிவிடலாம்.

இவ்வுட்பிரிவுகளைத் தத்துவ தரிசனம் என்ற சொல் லாற் குறிப்பிடுவதுண்டு. தரிசனம் என்ற சொல்லுக்குக் காட்சி என்பது பொருள். ஞானிகளின் காட்சிக்குப் புலப்பட்ட பேருண்மைகளே இத்தரிசனங்களில் அடங்கியவை என்பதை உணர்த்தவே இச்சொல் வழங்கப்படுகின்றது. இவற்றுள் ஆறு உட்பிரிவுகளைச் சேர்த்து ஷட்-

தரிசனங்கள் எனப் பேசுவதுண்டு. நியாயம், வைசேடிகம், சாங்கியம், யோகம், மீமாம்சை, வேதாந்தம் என்பனவே அவை.

நாம் இந்நூலில் எல்லாமாகப் பன்னிரண்டு உட்பிரிவுகளை ஆராய்ந்துள்ளோம். இவைகளை நான்கு பெரும் பிரிவுகளாகப் பிரிக்கலாம். உலகாயதம், சமணம், பௌத்தம் ஆகிய மூன்றும் முதற்பிரிவு. இவைகள் வேதத்தை எதிர்த்தெழுந்தவை என்பது மேலே கூறப்பட்டது. சாங்கியம், யோகம், வைசேடிகம், நியாயம், மீமாம்சை ஆகிய ஐந்தும் இரண்டாவது பிரிவு. இவற்றுள் வைசேடிகம் வேதத்தை ஒப்புக்கொள்ளாவிடினும், வேதத்தை ஒப்புக்கொள்ளும் ஏனையவற்றோடு பல அம்சங்களிலே நெருங்கிய ஒற்றுமையுடையதாகையால், இதனையும் அவற்றோடு சேர்த்துப் பேசுவது மரபாகிவிட்டது. அத்துவித வேதாந்தம், இராமானுச வேதாந்தம், மத்துவ வேதாந்தம் ஆகிய மூன்றும் மூன்றாவது பிரிவு. வேத உபநிடதங்களின் சாரம் எனத்தக்கதாக வேதாந்த சூத்திரம் என்ற பெயரில் ஒரு நூல் எழுந்தது. அந்நூலுக்குச் சங்கரர், இராமானுசர், மத்துவர் ஆகிய மூவரும் மூன்று விதமான விளக்கங்களை எழுதினர். இவ்விளக்க வேறுபாட்டின் விளைவாக எழுந்தவையே மேலே குறிப்பிட்ட மூவித வேதாந்தங்களும். வேறுபட்ட விளக்கங்களின் விளைவாக எழுந்த போதும் மூன்றுக்கும் வேதாந்த சூத்திரமே மூலம் எனலாம். ஆகையினால்தான் இவை மூன்றையும் ஒரு பிரிவாகக் கொள்ளலாம் என்கிறோம். சைவ சித்தாந்தம் மட்டுமே கடைசியாகிய நான்காவது பிரிவு. இது வேதத்தைவிட ஆகமங்களையே சிறப்பாகக் கைக்கொள்ளுகின்றது. எனவே, இதனை ஒரு தனிப் பிரிவாகக் கொள்ளலாம்.

இவ்வுட்பிரிவுகளுக்கிடையேயுள்ள ஒற்றுமை வேற்றுமைகளையும், அவற்றின் காரணங்களையும் ஆரா

பின், இந்திய தத்துவ ஞானத்தின் அடிப்படைகள் சில வற்றையும், வேத கால இலக்கியங்களிலே அங்கொன்றும் இங்கொன்றுமாகக் காணப்படும் கருத்துகள் சென்ற பல நூற்றாண்டுகளிலே எவ்வாறு வளர்ச்சியுற்றுள்ளன என் பதையும் அறியலாம்.

பகுதி - I

# வேத உபநிடதங்கள்

# வேதங்கள் - 1

இந்தக் கட்டுரையிலே வேதங்களைப்பற்றிப் பொதுவான சில விஷயங்களைக் குறிப்பிடுவோம். அடுத்த கட்டுரையிலே வேதங்களிலே என்னென்ன சொல்லப்பட்டிருக்கின்றன என்பதையும், அவை இந்திய தத்துவ, சமய வளர்ச்சிக்கு எங்ஙனம் வித்தாயின என்பதையும் குறிப்பிடுவோம்.

## வேதங்கள் என்ற சொல்லின் கருத்து

வேதம் 'வித்' என்னும் வடமொழிச் சொல்லடியிலிருந்து தோன்றியது. 'வித்' என்ற வடமொழிச் சொல்லுக்கு அறிதல் என்பது கருத்து. எனவே, வேதங்கள் என்ற சொல்லுக்கு அறிவு நூல்கள் என்பது பொருளாகின்றது. வேதங்கள் அறிவு நூல்களாயின், அவை எதைப்பற்றிய அறிவை நமக்குத் தருகின்றன என்ற வினா எழுவது இயல்பு.

## இரு வகை அறிவு

அறிவில் இரண்டு வகை உண்டு. மனிதன் தன் வாழ்க்கையை இனிதாக்குவதற்கு உலகிலுள்ள பொருள்களை எவ்வெவ்விதமாகப் பயன்படுத்தலாமென்பதை அறிவது ஒருவகை அறிவு. இந்த வாழ்க்கையும் இந்த உலகமுமே எதற்காக என்பதை அறிவதே இரண்டாவது வகை. இந்த இரண்டாவது வகை அறிவின் விரிவே தத்துவ ஞானம் எனப்படுவது. முதலாவது அறிவுக்கு உலகிலுள்ள பொருள்களும் உலகின் பகுதிகளும் விஷயமாக, இரண்டாவது வகை அறிவு, உலகம் முழுவதையுமே தனக்கு விஷயமாக்கி, இந்த உலகம் எதிலிருந்து, எங்ஙனம், எதற்காக உற்பத்தியானது என்பதை ஆராய்கின்றது. ஆகவே, இந்த இரண்டாவது வகையே அடிப்படையானது. இந்த அடிப்படை அறிவை நமக்குத் தருவன என்ற காரணத்தால்தான்,

அறிவு நூல் என்ற கருத்தையுடைய பெயர் வேதங்களுக்கு ஏற்படலாயிற்று.

**வேதங்களின் சிறப்பு**

வேதங்கள் இந்த அடிப்படை அறிவைத் தருவதனால் தான் அவற்றுக்கு அப்பெயர் ஏற்பட்டது எனக் கூறும் போது, 'அடிப்படைபற்றி அறியவேண்டியவை அனைத்தும் அங்குக் கூறப்பட்டுவிட்டன: வேறு நூல்களிலிருந்து நாம் பெறக்கூடியது எதுவும் இல்லை' என்பது கருத்தல்ல. இந்த அறிவுத்துறையிலே பிற்காலத்திலே ஏற்பட்ட வளர்ச்சியனைத்துக்கும் வித்துகளை அங்கு காணலாம் என்பதுதான் கருத்து.

இன்று மிகப்பரந்து வளர்ந்துள்ள மேனாட்டுத் தத்துவ ஞானமனைத்தும் கிரேக்க ஞானியாகிய பிளேற்றோ என்பவன் கூறிய சில கூற்றுகளை விளக்க எழுந்தவைகளே என ஓர் அறிஞர் கூறினார். அதைப் போலவே, சென்ற இரண்டாயிரம் ஆண்டுகளாக இந்திய தத்துவ ஞானத் துறையிலே ஏற்பட்டுள்ள பிரம்மாண்டமான விருத்தியனைத்தும் வேதங்களிலே காணப்படும் சில வாக்கியங்களுக்கு விளக்கமும், அந்த விளக்கத்துக்கு விளக்கமுமாக எழுந்தவையே எனக் கூறலாம். இந்திய தத்துவ ஞானத் துறையிலும் சமயத்துறையிலும் இன்று காணப்படும் கருத்துகள் சிற்சிலவிடங்களிலே தம்முள் மாறுபட்டனவாகக் காணப்படினும் அவை யாவற்றுக்கும் பிறப்பிடம் வேதமே என்பது குறிப்பிடத்தக்கது. சைவ சித்தாந்த சாத்திரங்கள் பதினான்கனுள்ளும் மிக முக்கியமானதாகிய சிவஞான போதத்தின் சிறப்பைக் கூற வந்த ஆசிரியர், அதனைப் பசுநெய்யின் சுவைக்கு ஒப்பிட்டு, அந்த நெய்க்கு எங்ஙனம் பசு பிறப்பிடமாயதோ அதைப் போலவே சிவஞான போதத்துக்கு மூலம் வேதமே எனக் கூறியுள்ளார்.

இந்திய தத்துவ ஞானமனைத்துக்கும், சமய அறிவு அனைத்துக்கும் மூலம் என்பது மட்டுமல்ல வேதங்களின் சிறப்பு. உலகம், ஆன்மா, இறைவன் ஆகியவைபற்றி முதன் முதல் சிந்தித்த மனிதன் என்னென்ன கருத்துகளைக் கொண்டிருந்தான் என்பதை அறியவேண்டுமாயினும் வேதங் களைத்தான் நாட வேண்டும். வேத காலத்திலோ அல்லது அதற்கு முற்பட்ட காலத்திலோ ஆக்கப்பட்ட வேறு நூல் எதுவும் இன்று கிடையாது. எனவே, இந்திய மக்களை மட்டுமன்றி மனித குலம் முழுவதையுமே எடுத்துக் கொண்டாற்கூட, மனித வர்க்கத்தின் முதற்சிந்தனைகளைக் கூறும் முதனூல் என்ற சிறப்பும் வேதங்களுக்கே உரியது எனவும் கொள்ளலாம். இன்று உலகில் வழக்கிலுள்ள கலாசாரங்களுள் எங்ஙனம் இந்திய கலாசாரமே மிகப் பழையதோ அங்ஙனமே அக்கலாசாரத்தின் மூல இலக்கிய மாகிய வேதங்களும் இன்று வழக்கிலுள்ள உலக இலக் கியங்கள் எல்லாவற்றுள்ளும் மிகப் பழையனவாகும். இந்திய கலாசாரத்தோடு ஒத்த காலத்திலும் அதற்கு முற் பட்ட காலத்திலும் தோன்றிய கலாசாரம் யாவும் இடை யீடின்றித் தொடர்ந்து நிலைத்து நிற்கவியலாது அழிந்து போக, இந்திய கலாசாரம் மட்டுமே பல ஆயிரம் ஆண்டு களாகத் தொடர்ச்சியாக நிலைத்து நிற்கின்றது. இக் கலாசாரத்திலுள்ள ஏதோ ஒரு தனிச்சிறப்பே இதற்குக் காரணமாயிருத்தல் வேண்டும். இதைப் போலவே, வேத காலத்திலும் அதற்கு முற்பட்ட காலத்திலும் ஆக்கப்பட்ட இலக்கியம் யாவும் அழிந்து போக, வேதங்கள் மட்டுமே அன்று போல் இன்றும் நிலைத்து நிற்கின்றன. இவ்வாறு பல்லாயிரம் ஆண்டுகளாக அவற்றை நிலைத்து நிற்கச் செய்த அவற்றின்கண்ணுள்ள அற்புதமான ஜீவ சக்தியே அவற்றின் தனிச் சிறப்பாகும்.

### வேதங்களின் காலம்

மேலே வேதங்களின் சிறப்புகள் சிலவற்றைக் குறிப் பிட்டு அவற்றுள் பழமையும் ஒன்றெனக் கூறினோம். வேதம்

மிகப்பழையது எனின் அது எவ்வளவு பழையது, அது ஆக்கப்பட்ட காலம் எது என்ற வினாக்கள் எழுவது இயல்பு. கௌதம புத்தர் தமது காலத்தில் வழக்கிலிருந்த வேதங்களை எதிர்த்தே தமது மதத்தைத் தாபிக்கத் தொடங்கினார். ஆகையால், வேதங்கள் கௌதமருக்கு முற்பட்டன என்பது நிச்சயம். கௌதமர் கி.மு. ஆறாம் நூற்றாண்டளவில் வாழ்ந்தவர் என்பது அறிஞர் ஒப்புக் கொண்ட விஷயம். ஆகவே, வேதங்கள் குறைந்த பட்சம் இவற்றைக்கு 2500 ஆண்டுகளுக்கு முற்பட்டன என்பதில் ஆட்சேபனை இருக்க இடமில்லை. ஆயினும், கிறிஸ்துவுக்கு முன் எவ்வளவு காலம் தொடங்கி அவை உள்ளன என்பது நிச்சயமாகவில்லை. சிலர் கிறிஸ்துவுக்கு 6000 ஆண்டுகள் முன்பே அவை ஆக்கப்பட்டுவிட்டன என்கின்றனர். இக் கருத்தை ஒப்புக்கொள்வதாயின் வேதங்கள் இற்றைக்கு 8000 ஆண்டுகளுக்கு முன்பே ஆக்கப்பட்டுவிட்டன என்பது முடிவாகும். வேதங்களின் காலம் கிறிஸ்துவுக்கு முன் 6000 ஆண்டு என்பதை யாரும் ஆட்சேபித்தாலும் கிறிஸ்துவுக்கு 1500 ஆண்டுகளுக்கு முன்பே – அதாவது, இற்றைக்கு 3500 ஆண்டுகளுக்கு முன்பே – அவை ஆக்கப் பட்டுவிட்டன என்பதை யாரும் ஆட்சேபிக்கமாட்டார்என் பது ராதாகிருஷ்ணன் கருத்து.

### வேதங்களை ஆக்கியோன்

இனி, இந்த வேதங்களை ஆக்கியவர் யார் என்பது பற்றி இரண்டொரு குறிப்புகளை இங்கு குறிப்பிடுவோம்.

வேதங்கள் மனிதர் எவராலும் ஆக்கப்பட்டன அல்ல என்ற கருத்தில் வேதங்களுக்கு அபௌருஷேயம் என்றொரு பெயர் உண்டு என மேலே குறிப்பிட்டோம். இங்கு, புருஷன் என்பதற்கு மனிதன் என்பதே கருத்து. வேதங்கள் எவராலும் எழுதப்படாதவை என்ற கருத்துப்பட அவற்றை எழுதாமறை எனக் குறிப்பிடும் வழக்கமும் உண்டு. இந்த இடத்திலே மறை என்ற சொல்லைப்பற்றி ஒரு

குறிப்புக் கூற வேண்டும். வேதங்கள் சில சாதியினரால் ஓதப்படல் ஆகாது; அவர்களிடமிருந்து அவை மறைத்து வைக்கப்படல் வேண்டும்; அதனால்தான் அவற்றுக்கு மறை என்ற பெயர் ஏற்படலாயிற்று எனச் சிலர் தவறாகக் கருதுகின்றனர். மறை என்பதற்குக் கருத்து, மறைத்து வைக்கப்பட வேண்டிய நூல் என்பதல்ல. மறைந்து நிற்கும் பரம்பொருளை விளக்கும் நூல் என்பதுதான் அதன் கருத்து என்பது கவனிக்கத்தக்கது. வேதங்களுக்குச் சுருதி என்றொரு பெயருமுண்டு. சுருதி என்றால் காதால் கேட்பது என்பது கருத்து. ஆதியில் வேதங்கள், எழுதிவைக்கப் படாமலிருந்த காலத்தில், குரு சீட முறையில் ஒருவர் சொல்ல, மற்றவர் அதனைக் காதால் கேட்டு மனத்தில் வைத்துப் பின் தமக்குச் சீடராய் வருபவருக்குச் சொல்ல அவரும் அதனைக் கேட்டு மனனம் பண்ண, இவ்வாறு கேள்வியினால் பல நூறாண்டுகளாகப் பாதுகாக்கப் பட்டமையாலேயே அப்பெயர் ஏற்படலாயிற்று. இவ்வாறு. பலவற்றையும் ஆராயுமிடத்து, வேதங்கள் குறிப்பிட்ட ஒருவரால், குறிப்பிட்ட ஒரு காலத்தில் ஆக்கப்பட்டவையல்ல என்ற முடிவே உறுதியாகின்றது.

## வேதங்களும் தமிழ் மக்களும்

ஆரியருக்கு உரியவை எனக் கருதப்படுவனவும் தமிழ் மொழியில் இல்லாது வடமொழியில் எழுதப்பட்டனவுமாகிய இந்த வேதங்கள் தமிழ் மக்களாகிய எம்முடைய தத்துவக் கொள்கைகளுக்கும் சமயக் கொள்கைகளுக்கும் எங்ஙனம் மூல இலக்கியமாகும் என்பதுபற்றி இரண்டொரு வார்த்தைகள் கூறுவது இங்கு அவசியமாகும்.

பேசும் மொழியால், வாழும் மாகாணத்தால் வேறுபட்டாலும், அடிப்படையிலே பாரத தேசம் முழுவதற்கும் பொதுவான கலாசாரம் ஒன்றுண்டு என்பதைப் பெரும்பாலும் எல்லோரும் ஒப்புக்கொள்வர். தாம்-தாம் பேசும்

மொழி எதுவாயிருந்தபோதும் இந்திய மக்களனைவரும் சமய, தத்துவக் கருத்துகளைக கூறுவதற்கு வடமொழி யையே தமக்குப் பொது மொழியாகக் கொண்டிருக் கின்றனர் என்பதும்கவனிக்கத்தக்கது. இவைகளை நோக்கும் போது, வடமொழியில் எழுதப்பட்ட போதிலும் வேதத்தி லுள்ளவையே தமிழ் மக்களுடைய சமய தத்துவக் கருத்துகளுக்கும் மூலம் என்பதில் பொருந்தாமை எதை யும் காணவில்லையென்றே கூறலாம்.

### வேத நெறியும் தமிழ் நெறியும்

இது இவ்வாறாகவும், இன்று சிலர் ''வடமொழியி லுள்ள வேதங்கள் தமிழ் மக்களுக்கு உடன்பாடாகா. வேத நெறி வேறு; பழந்தமிழ் நெறி வேறு; அவற்றுக் கிடையே கருத்தொற்றுமை கிடையாது'' என்றும், தேவாரங்கள் குறிக்கும் வேதங்கள் இந்த வடமொழி வேதங்கள் அல்ல என்றும், இன்னும் இவை போன்ற பலவும் கூறுகின்றனர்.

ஆனால், வேதங்களுள்ளே மிக முதன்மையானதாகிய ருக் வேதத்திலே இந்திரனும் வருணனுமே சிறப்பாகப் பேசப்படுகின்றனர். தமிழ் மொழியிலே இன்றுள்ள நூல் களுள் மிகப் பழையதாகிய தொல்காப்பியத்திலே ''வேந்தன் (இந்திரன்) மேய தீம்புனல் உலகமும் வருணன் மேய பெருமணல் உலகமும்'' என இந்திரனும் வருணனும் குறிப் பிடப்படுகின்றனர். சிலப்பதிகாரத்திலே இந்திரனுக்கு விழாவெடுப்பதைக் கூறும் பகுதியாகிய 'இந்திர விழா வூரெடுத்த காதை'யைக் காண்கின்றோம்.

தமிழருள் பெரும்பாலோர் சைவர்கள். சைவம் சிவன் என்னும் பெயரடியாக வந்தது. முதன்முதல் ருக் வேதத்திலே சிவன் என்ற சொல்லும், அவன் நீலகண்டன் என்ற வருணனையும் காணப்படுகின்றன. நீலகண்டன், அதாவது, நீலநிறமான கழுத்தையுடையவன் என்ற அதே கருத்தையே சங்க இலக்கியங்களுள் மிக முதன்மையானதும்

மிகப் பழமையானதுமான புறநானூற்றிலும் 'நீலமணி மிடற்று ஒருவன்' என்ற சொற்றொடரிலே காண்கிறோம். இவை ஒருபுறமாக, வேத வாக்கியங்களையும் அப்பர், சுந்தரர், சம்பந்தர் இயற்றிய தேவாரங்களையும் ஒப்பிட்டு ஆராய்ந்த பேரறிஞராகிய காலஞ்சென்ற காசிவாசி செந்திநாதையர் அவர்கள் தக்க ஆதாரங்கள் காட்டி, வேதசாரமே தேவாரம் என அறுதியிட்டு, ''தேவாரம் வேதசாரம்'' என்ற பெயரில் அரிய நூலொன்றை எழுதி யுள்ளார். அந்நூலிலே தேவாரத்திலுள்ள அதே கருத்து கள் வேதங்களிலும் உள்ளன என்பதை நிரூபிப்பதற்காக, வேத சுலோகங்களையும் அவற்றின் தமிழ் விளக்கங்களை யும் எழுதி, அவையொவ்வொன்றுக்கும் பக்கத்திலே அதே கருத்தையுடைய தேவாரத்தையும் எழுதி வெளியிட்டுள் ளார். மூவர் அருளிய தேவாரங்களை வேதசாரமாகக் கொள்வது போல, மணிவாசகப்பெருமான் அருளிய திருவாசகத்தை உபநிடதங்களின் சாரமாகக் கொள்ளும் மரபும் உண்டு. உபநிடத வாக்கியங்களிலுள்ள அதே கருத்துக்களையுடைய பாசுரங்கள் பலவற்றைத் திருவாசகத் திலே காணலாம். சிவஞான போதமாகிய நெய்யின் சுவைக்கு வேதமாகிய பசுவே பிறப்பிடம் என ஆசிரியர் ஒருவர் கூறியதையும் மேலே கண்டோம்.

இவையனைத்தையும் நோக்குமிடத்து, ஆரியர் இந்திய நாட்டினுள் புகுமுன்பே இந்திய நாட்டிலே நிலவிய கருத்து களே வேதங்களில் இடம் பெற்றுப் பின் தமிழ்நூல்களிலும் இடம் பெற்றுள்ளன என ஒரு வேளை வாதாடலாமே யொழிய, வேத நெறி தமிழ் மக்களுக்கு உடன்பாடான நெறியல்ல என்றோ, அல்லது தேவாரங்களெங்கணும் வேதம் வேதம் என வரும் இடங்களிலெல்லாம் குறிப்பிடப் படுவது இந்த வடமொழி வேதமல்ல; அது வேறேதோ தமிழ் வேதம் என்றோ வாதாட இடமில்லை என்றுதான் தோன்றுகின்றது. இவை யாவும் மேலும் ஆராயப்பட வேண்டியவை.

### வேதங்களும் மேல்நாட்டவரும்

வேதங்களைப் பயில வேண்டுமென்னும் ஆர்வமுடையோர் தொகை இன்று குறைந்து வருகின்றது. மொழி பெயர்ப்பின் துணையில்லாமல் சுலோகங்களை நேரே விளங்கிக்கொள்ளக்கூடிய அளவு வடமொழிப் பயிற்சியுடையோர் தொகையும் சென்ற சில ஆண்டுகளாகக் குறைந்துகொண்டே வருகின்றது. நமது நாட்டுக்குரிய இவ்வறிவு நூல்களைப்பற்றி நாம் இவ்வளவு உதாசீனமாயிருக்கும் இதே சமயத்திலே, எங்கோ ஐரோப்பாவிலுள்ளோர் அரும்பாடு பட்டு வடமொழியைப் பயின்று, வேதங்களை வாசித்து, அவற்றைப்பற்றித் தாம் அறிந்தவை அனைத்தையும் தத்தம் மொழியிலே பெரும் பெரும் நூல்களாய் எழுதி வைத்துள்ளனர். இன்று நம் நாட்டிலேயுள்ள வேதப்பொருளை நாம் அறிய வேண்டுமாயின் பிற நாட்டினர் பிற மொழிகளிலே எழுதிவைத்த நூல்களையே நாட வேண்டும். ராதாகிருஷ்ணன, தமது இந்திய தத்துவ ஞானம் என்னும் நூலிலே வேதங்களைப்பற்றிய அத்தியாயத்திலே, துணை நூல்களாகக் குறிப்பிட்டிருப்பவை யாவும் முழுக்க முழுக்கப் பிற நாட்டவருடைய நூல்களேயாகும். இதனை நோக்கும்போது, நம் நாட்டு நூல்களைக்கூட நாம் பிற நாட்டவரின் துணையின்றி அறிய முடியாதவர்களாயிருக்கின்றோமே என்ற எண்ணமே மேலோங்குகின்றது.

### சுருக்கம்

இக்கட்டுரையிலே வேதம் என்ற சொல்லின் கருத்தையும், அப்பெயர் வேதத்துக்கு எங்ஙனம் பொருந்தும் என்பதையும், வேதங்களின் சிறப்புகள் சிலவற்றையும், வேதங்களின் காலத்தையும், அவற்றை ஆக்கியோர் யார் என அறுதியிட்டுக் கூற இயலாது என்பதையும், வேதங்களுக்கும் தமிழ்மக்களுக்குமுள்ள தொடர்பையும், வேதங்களை ஆராய்வதில் அண்மைக் காலத்தில் மேல்நாட்டவர் கொண்டுள்ள ஆர்வத்தையும் குறிப்பிட்டோம்.

# வேதங்கள் - 2

முந்தைய கட்டுரையிலே வேதங்களைப்பற்றிப் பொதுவான சில விஷயங்களைக் குறிப்பிட்டோம். இக்கட்டுரையிலே, வேதங்கள் எதைப்பற்றிப் பேசுகின்றன என்பதையும், வேதங்களிலே காணப்படும் கருத்துகள் இந்திய தத்துவ ஞானத்துறையிலே ஏற்பட்ட கருத்து வளர்ச்சியனைத்துக்கும் எங்ஙனம் அடிகோலின என்பதையும் குறிப்பிடுவோம்.

## வேதங்களின் உட்பிரிவுகள்

எல்லாமாக உள்ளவை நான்கு வேதங்கள் என்பதையும், ருக், யசுர், சாமம், அதர்வணம் என்பனவே அவற்றின் பெயர்கள் என்பதையும் பலரும் அறிவர். இவை ஒவ்வொன்றுக்கும் மந்திரப்பகுதி, பிராமணப் பகுதி என இவ்விரண்டு பகுதிகள் உண்டு. பிராமணப் பகுதியிலே உபநிடதம் என மேலும் ஒரு பகுதி உண்டு. மந்திரம், பிராமணம், உபநிடதம் ஆகிய மூன்றையும் சேர்த்து வேதம் என்ற பெயராலே வழங்குவது மரபு. இவற்றுள்ளே மந்திரங்கள் தெய்வங்களை நோக்கிக் கூறப்படும் துதிப் பாடல்கள். மந்திரம் என்ற சொல்லுக்கு உச்சரிப்பவரைக் காப்பாற்றும் சொல் என்பது கருத்து. எனவே, மந்திரங்கள் யார் யார் தங்களை உச்சரிக்கின்றனரோ, அல்லது யார் பொருட்டு அவை உச்சரிக்கப்படுகின்றனவோ, அவர்களெல்லோரையும் காப்பாற்றுவன என்பது புலனாகின்றது.

## பிராமணங்களும் உபநிடதங்களும்

இனி, வேதங்களின் ஏனைய இரு பகுதிகளாகிய பிராமணங்களையும் உபநிடதங்களையும் விளக்குவதற்காக இரண்டொரு வார்த்தைகள் கூறுவது இங்கு அவசியமாகும்.

மந்திரங்களை வாய் உச்சரிக்கும்போது அனுட்டிக்க வேண்டிய செயல்களை விவரிப்பனவே பிராமணங்கள். மந்திரங்கள், பிராமணங்கள் ஆகிய இவையிரண்டையும் ஒட்டியெழும் தத்துவங்களை ஆராய்வனவே உபநிடதங்கள். ஆகவே, இவை மூன்றும் ஒன்றுக்கொன்று தொடர்புடையவை. பிராமணங்களுக்கும் உபநிடதங்களுக்குமிடையில் ஆரணியகம் என்றொரு பகுதியுமுண்டு. ஆரணியம் என்றால் காடு என்பது கருத்து. இல்லறத்தானாக வீட்டிலே வாழ்ந்து, கிரியைகளை அனுட்டித்த ஒருவன் துறவறத்தை மேற்கொண்டு ஆரணியத்திலே வாழ நேரிடின் கிரியைகளை அனுட்டிப்பதற்கு அவனுக்கு வீட்டிலேயுள்ள வசதிகளும் பொருள்களும் காட்டிலே கிடையா. அப்பொழுது அவன் அடையாளங்கள் மூலமோ, மானசிக முறையாலோதான் தன் அனுட்டானங்களை மேற்கொள்ள முடியும். அத்தகைய நிலையில் மேற்கொள்ள வேண்டியவற்றை விவரிப்பனவே ஆரணியகங்கள். ஆரணியகங்கள் பிராமணங்களின் கிரியை நிலையிலிருந்து உபநிடதங்களின் சிந்தனை நிலைக்குச் செல்வதும், கிரியை நிலையையும் சிந்தனை நிலையையும் இணைப்பதுமான ஓர் இடைநிலை எனக் கொள்ளலாமெனச் சிலர் கருதுவர். எனினும், அனுட்டானங்களையே மிகுதியும் பேசுவது என்ற முறையில் இவைகளையும் பிராமணங்களோடு சேர்த்துவிடலாம். இவற்றுள் மந்திரங்கள் புலவர்களாலும், பிராமணங்கள் புரோகிதர்களாலும், உபநிடதங்கள் தத்துவஞானிகளாலும் ஆக்கப்பட்டிருக்கக்கூடுமென்பதும், அவற்றுள் முதலில் மந்திரங்களும், பின்னர் பிராமணங்களும், அதன் பின்னர் உபநிடதங்களுமே அவை ஆக்கப்பட்ட கால ஒழுங்காயிருத்தல் வேண்டுமென்பதும் ராதாகிருஷ்ணன் கருத்து. மேனாட்டுப் பிரபல தத்துவ ஞானியாகிய ஹெகெல் என்பவர், சமயக் கருத்து வளர்ச்சியிலே இவற்றைப் போலவே படிப்படியான மூன்று பிரிவுகளைப்பற்றிப் பேசுகின்றார் எனவும், மந்திரங்களிலே காணப்படும் கருத்துகளின் தொடர்ச்சியாகவும், பிராமணங்களிற் கூறப்படுவன

வற்றுக்கு மறுப்பாகவும் எழுந்தவையே உபநிடதங்கள் எனவும் ராதாகிருஷ்ணன் கூறுகின்றார். மந்திரங்கள், பிராமணங்கள், உபநிடதங்கள் ஆகிய இம்மூன்றுள் உபநிடதங்களைப்பற்றிப் பின்னர்ப் பேசுவோம். இப்போது முதலிரு பகுதிகளையும் அவற்றுள்ளும் சிறப்பாக மந்திரப் பகுதியையும் ஆராய்வோம்.

### வேதங்களிலே பேசப்படும் விஷயம்

இந்த மந்திரங்கள் இயற்கையின் பகுதிகளாகிய நிலம், நீர், நெருப்பு, காற்று ஆகியவற்றைத் தெய்வங்களாக்கி அவற்றுக்குச் செலுத்தும் வழிபாடுகளாகவே பெரும்பாலும் காணப்படுகின்றன. மின்னல், முழக்கம், முகில், மழை, கடல் இவைகளைத் தெய்வங்களே இயக்குகின்றன என ஆதிமனிதன் கருதினான்; தனக்கு எவ்விதக் கேடும் செய்ய வேண்டாமென இத்தெய்வங்களை வேண்டி வழிபட்டான்; தனக்கு நன்மைகள் செய்யும்படியும் இத்தெய்வங்களை வேண்டினான். தனக்குக் கேடு செய்யாதிருப்பதற்கும், நன்மை செய்வதற்கும் கைம்மாறாகத்தான் தன்னாலியன்ற பொருள்களை வழங்குவதாகவும் கூறினான். அக்கினியும் ஒரு தெய்வம். மற்றத் தெய்வங்களுக்கு மனிதன் கொடுக்கும் பொருள்களை அவைகளிடம் கொண்டுபோய்ச் சேர்ப்பதே அக்கினியின் கடமையாகக் கருதப்பட்டது. இதனாலேதான் தெய்வங்களுக்குச் சேர வேண்டிய பொருள்களை அக்கினியில் இடும் வழக்கம் இன்றும் இருந்து வருகின்றது. தெய்வங்கள் மனிதன் செய்யும் ஒவ்வொரு செயலையும் கூர்ந்து கவனித்துக்கொண்டிருக்கின்றன. மனிதன் ஒழுக்கந்தவறினால் தெய்வத்தின் சீற்றத்துக்கு ஆளாவான். வேறு யாரிடமிருந்து மறைத்தாலும் தெய்வங்களிடமிருந்து எதையும் மறைக்க முடியாது. ஒழுக்கத்துக்குத் தெய்வம் வருணன். வருணன் மனிதனுடைய செயல்களை எவ்வளவு தூரம் கவனிக்கின்றான் என்பதை உணர்த்துவதற்காகப் போலும் சூரியனையே

வருணனுடைய கண்ணாக வேதத்திலே பல இடங்களிலே கூறப்பட்டுள்ளது.

**தெய்வப் பிரிவுகள்**

இத்தெய்வங்கள் எல்லாவற்றையும் ஒவ்வொரு பிரிவும் பதினொன்று கொண்ட மூன்று பிரிவுகளுள் அடக்கலாம் என்பது அறிஞர் சிலரது கருத்து. விண்ணுக்குரியவை ஒரு பிரிவு. வருணன், மித்திரன் போன்றவை அப்பிரிவைச் சேர்ந்தவை. மண்ணுக்குரியவை ஒரு பிரிவு. இப்பிரிவுக்கு அக்கினியை உதாரணமாகக் கொள்ளலாம். விண், மண் இரண்டுக்கும் இடைப்பட்ட வாயு மண்டலத்துக்குரியவை மூன்றாவது பிரிவு. இந்திரன், வாயு ஆகியவை இப் பிரிவைச் சேர்ந்த தெய்வங்கள். இத்தெய்வங்களின் வருணனைகளும், இத்தெய்வங்களை அஞ்சியும் கெஞ்சியும், நயந்தும் வியந்தும் வேண்டிய வேண்டுதல்களுமே வேதத்தின் பெரும்பகுதியாகும். இவற்றை நோக்கும்போது, மனிதன் இயற்கையைத் தெய்வமாகக் கருதி அதனை வழிபட்ட இயற்கை வழிபாடு அல்லது பல தெய்வங்களைக் கற்பனை செய்து அவற்றை வழிபட்ட பல தெய்வ வழிபாடுதான் வேதங்களிலே பேசப்படும் முக்கிய விஷயம் என்றுதான் தோன்றும்.

**அடிப்படைத் தத்துவங்கள்**

அங்ஙனமாயின், இவ்வேதங்களிலே சிறப்பேது, அறியாமையும் பிற்போக்கும் நிறைந்த நிலையையல்லவோ இவை காட்டுகின்றன, இந்திய தத்துவ ஞான வளர்ச்சிக்கு இவை எங்ஙனம் அடிகோலின என்ற ஐயங்கள் எழுவது இயல்பு. கூர்ந்து நோக்கினால், தெய்வங்களைப்பற்றிய இக்கொள்கைகளிலே மிக நுட்பமான அடிப்படைத் தத்துவங்கள் பல பொதிந்திருப்பதைக் காணலாம். அவற்றுள் சிலவற்றைக் குறிப்பிடுவதுதான் இக்கட்டுரையின் முக்கிய நோக்கம். அவற்றுள் முக்கியமான நான்கை இங்குக் குறிப்பிடுவோம்.

### மூல காரணம்

நமது சாதாரண காட்சிக்குப் புலனாகும் நிலம், நீர், நெருப்பு போன்றவற்றோடு இந்த உலகம் முடிந்துவிடவில்லை. இவற்றின் தொடக்கங்கள் நமது சாதாரண காட்சிக்குப் புலனாகாதனவ. எனவே, காணப்படும் இந்த உலகம் காணப்படாத மூலப் பொருளிலிருந்தே உற்பத்தியாகின்றது என்ற பேருண்மையொன்றைத்தான் ஒவ்வொன்றுக்கும் காரணம் ஒவ்வொரு தெய்வமே என்றதன் மூலம் இவ்வேத மந்திரங்கள் குறிப்பாக உணர்த்துகின்றன. இது முதலாவது.

### காரண காரியத் தொடர்பு

மின்னலுக்கும் முழக்கத்துக்கும் காரணம் இந்திரன் என்னும்போதும், மழைக்குக் காரணன் வருணன் என்னும் போதும் இந்த உலகில் நிகழும் ஒவ்வொரு சம்பவத்துக்கும் ஒவ்வொரு காரணமுண்டு என்று நம்பிக்கையிலிருந்தே இக் கருத்துகள் தோன்றின என்பது புலனாகின்றது. இந்தக் காரண காரியத் தொடர்பை உணர்வதும், குறிப்பதும் தத்துவ ஆராய்ச்சியின் அடிப்படைகளுள் முக்கியமானது. இது இரண்டாவது.

### ஒழுங்கும் ஒழுக்கமும்

இயற்கையின் நியதி ஒவ்வொன்றுக்கும் ஒவ்வொரு தெய்வமே காரணம் என வேதங்கள் கூறும்போது இயற்கை நிகழ்ச்சிகளில் ஒரு நியதியும் ஓர் ஒழுங்கும் உண்டென்பதை உணர்ந்தமையால்தான் அங்ஙனம் கூறுகின்றன என்பது புலப்படுகின்றது. இந்த ஒழுங்கைப்பற்றிய குறிப்பு வேதங்களிலே முக்கியமான இடம் வகிக்கின்றது. ஒழுங்கைக் குறிப்பதற்கு 'ரிதம்' என்றொரு சொல் வழங்கப்படுகின்றது. இந்த 'ரிதம்' முக்கியமானது. இயற்கையில் ஒழுங்கு காணப்படுவதற்குத் தெய்வங்களே காரணமாயின் அத்தெய்வங்களும் ஒழுங்குடையனவாதல் வேண்டும். ஒழுங்கே

மான தெய்வங்கள் ஒழுங்குக்குப் பாதுகாவலராதல் பொருந்தாது. எனவே, இயற்கை நியதிக்கு நீதியான தெய்வமே காரணம் என்பதை வேதங்கள் குறிப்பாக உணர்த்துகின்றன. இவ்வாறு இயற்கை நியதியையும், தெய்வ நீதியையும், பின் அவற்றோடு மனித ஒழுக்கத்தை யும் தொடர்புபடுத்தியது வேதங்களின் ஒப்பற்ற சிறப் பாகும். இந்த ஒழுங்கெல்லாவற்றுக்கும் முக்கிய தெய்வம் வருணன் என்பதை முன்பே குறிப்பிட்டோம். அவனுடைய ஆஞ்ஞையால்தான் இயற்கையனைத்தும் ஒரு நியதிக்குள் கட்டுப்பட்டு இயங்குகின்றது. உதாரணமாக, நாலாப் பக்கங்களிலிருந்தும் எவ்வளவு பெரிய நதிகள் எவ்வளவு அதிக வெள்ளத்தைக் கொணர்ந்தாலும் அவ்வெள்ளப் பிரவாகத்தால் எக்கடலும் பெருகி வழிவதில்லை. இதற்குக்கூட வருணனுடைய ஆஞ்ஞைதான் காரணம். இயற்கை நியதிகளைக் கண்காணிப்பது மட்டுமல்ல வருண னுடைய கடமை; மனிதனுடைய ஒழுக்கத்தைக் கவனிப்ப வனும் அவனே. அவனுடைய கண்ணிலிருந்து எச்செயலை யுமே மறைக்க முடியாது என்பதை உணர்த்தவே, சூரியனே வருணனுடைய கண் எனக் கவிதாரீதியிலே கூறப்பட்டிருக் கின்றதென்பதை முன்பு குறிப்பிட்டோம். இது மூன்றா வது. பிற்காலத்தில் தத்துவ தரிசனங்களில் விவரிக்கப்படும் தர்மம், அதர்மம், நல்வினை, தீவினை, முற்பிறப்பு, மறு பிறப்பு ஆகிய யாவற்றுக்கும் மூலம் இந்த 'ரிதம்' என் பதை இங்கு விவரிக்கத் தேவையில்லை.

### ஒரு தெய்வ வாதம்

வேதங்களிலே பல தெய்வங்கள் பேசப்படுகின்றன என மேலே குறிப்பிட்டோம். எனவே, பல தெய்வ வழி பாட்டையே வேதங்கள் ஆதரிக்கின்றன என்ற எண்ணமே ஏற்படும். பல தெய்வ வழிபாடு ஆங்கிலத்தில் 'பொலி தீயிசம்' (Polytheism) எனப்படும். ஆனால், இப்பல தெய்வ வழிபாடு வேதங்களிலே காலத்தால் முற்பட்ட மந்திரங்களிலேயே பெரும்பாலும் காணப்படுகின்றது. படிப்

படியாக இக்கொள்கை மாறி இதற்குப் பதிலாக ஒரே ஒரு தெய்வமே முழுமுதற்தெய்வம்; அதுவே வழிபாட்டுக்கு உரியது என்ற கொள்கை வலுப்பெறுவதைக் காண்கின்றோம். இதற்குப் பல சான்றுகள் காணப்படுகின்றன. ஒரே ஒரு தெய்வமே உள்ளது என்ற கொள்கை ஆங்கிலத்தில் 'மொனோதீயிசம்' (monotheism) எனப்படும். இக்கொள்கைக்கு முதற்படியாக, எத்தெய்வத்தைக் குறிப்பிடினும் அதுவே எல்லாவற்றுள்ளும் முதன்மையானது என்ற கருத்துப்படப் பேசும் மந்திரங்களைக் காண்கின்றோம். இக்கொள்கையை மக்ஸ்முல்லர் என்பவர் 'ஹெனொதீயிசம்' என்கின்றார். குறிப்பிட்ட ஒரு தெய்வத்துக்கு மட்டுமேயன்றி எல்லாத் தெய்வங்களுக்கும் பொருந்தக்கூடிய பொதுவான இயல்புகள் மூலம் தெய்வத்தைக் குறிப்பிடுவது அடுத்தபடி. தனித் தனித் தெய்வங்களை விட்டு ஒரே ஒரு தெய்வத்தை நோக்கிச் செல்வதற்கு இவை அடையாளங்கள். விஸ்வகர்மன், பிரஜாபதி எனத் தெய்வத்துக்கு இடப்பட்ட பெயர்களும் ஒருதெய்வக் கொள்கையையே வலியுறுத்துகின்றன. விஸ்வகர்மன் என்பதற்குக் கருத்து எல்லாவற்றையும் செய்ய வல்லவன் என்பதாகும். ஒவ்வொன்றுக்கும் ஒவ்வொரு தெய்வம் என்ற கொள்கை போக, அதற்குப் பதிலாக எல்லாம் வல்லவன் ஒருவனே என்ற கொள்கையைக் காண்கின்றோம். இதற்கேற்ப விஸ்வகர்மன் எல்லாப் பக்கமும் கண்களும் முகங்களும் கைகளும் உள்ளவன் என வருணிக்கப்படுகின்றனன். இந்த ஒருதெய்வக் கொள்கையே பிரஜாபதி என்ற பெயராலும் வற்புறுத்தப்படுகின்றது. விஸ்வகர்மன், பிரஜாபதி ஆகிய இருபெயர்களும் குறிப்பது ஒருதெய்வத்தைத்தான். பிரஜாபதி என்ற பெயருக்குப் பிரஜைகளுக்குத் தலைவன் என்பது கருத்து. வேதத்தில் ஓரிடத்தில் ''நாங்கள் எங்கள் பலியை எத்தெய்வத்துக்கு இடுவோம்?'' என்ற கேள்வி ஒன்பது முறை கேட்கப்பட்டதாயும், ''பிரஜாபதியே எல்லாவற்றுக்குத் தலைமையானவன், அவனுக்கே பலியை இடக் கடவோம்'' என்ற பதில் கொடுக்கப்பட்டுள்ளதாயும் குறிப்பிடப்படுகின்றது, இவை

யனைத்துக்கும் மேலாக, வேதத்திலுள்ள ஒரு சுலோகமே ''ஒன்றுதான் உள்ளது. அதனையே அறிஞர்கள் அக்கினி என்றும், யமன் என்றும் வெவ்வேறு பெயர்களால் குறிக்கின்றனர்'' என்றும் கூறுகின்றது. வேதத்திலே முக்கியமாகப் பேசப்படுவது ஒருதெய்வக் கொள்கையே என்பதற்கு இதைவிட வேறு சான்று தேவையில்லை.

**ஒருமை வாதம்**

போகப்போக இந்த ஒருதெய்வக் கொள்கையிலும் மாற்றம் ஏற்படுகின்றது. தெய்வம் என்ற சொல் கைவிடப்பட்டு மூலமாகவுள்ளது ஒரேயொரு பொருள் என்ற கொள்கை வலியுறுவதைக் காண்கிறோம். ஒரு பொருள் மட்டுமேயுள்ளது என்ற இக்கொள்கை ஆங்கிலத்தில் மொனிசிம் எனப்படும். அப்பொருள் அவன் அவள் என்ற பாகுபாடு கடந்தது. சத் என்ற சொல்லாலும், தத் ஏகம் என்ற சொற்களாலுமே அந்த மூலப்பொருள் குறிப்பிடப்படுகின்றது.

'பொலிதீயிசிம்' எனப்படும் பலதெய்வ வாதம் படிப்படியாக மொனோதீயிசிம் என்பப்படும் ஒருதெய்வ வாதமாக மாறிப் பின் மொனிசிம் எனப்படும் ஒருபொருள் வாதம் அல்லது ஒருமை வாதமாக மாறிய கருத்து வளர்ச்சியை வேதங்களிலே காண்கின்றோம்.

இக்கருத்து வளர்ச்சியே நான்காவது அடிப்படைத் தத்துவம். பிற்காலத்திலே விரிவடைந்த வேதாந்த சித்தாந்தக் கொள்கைகளுக்கு இதுவே மூலம். உதாரணமாகப் பிரம்மம் மட்டுமே உள்பொருள் என வேதாந்திகளும், சுவதந்திரமான பொருள் ஒன்றே ஒன்றுதான் எனச் சைவ சித்தாந்திகளும் கொள்வதற்கு வேதங்களிலே காணப்படும் இக்கருத்துகளே வித்துகள் எனக் கொள்ளலாம்.

**சுருக்கம்**

வேதங்களின் உட்பிரிவுகளாகிய மந்திரம், பிராமணம், ஆரண்ணியகம், உபநிடதம் ஆகியன பற்றிய கொள்கைகள், பிராமணங்களுக்கும் உபநிடதங்களுக்குமுள்ள தொடர்பு, வேதங்களிலே பேசப்படும் தெய்வங்களின் தொகைவகைகள், அத்தெய்வங்கள் மூலம் உணர்த்தப்படும் தத்துவங்கள், வேதக் கருத்துகள் பிற்கால இந்திய தத்துவஞான விருத்திக்கு வித்துகளாக அமைந்த விதம் ஆகியவை இக் கட்டுரையிலே விளக்கப்பட்டன

# வேதங்கள் - 3

சென்ற கட்டுரையிலே, வேதங்களிலே முக்கியமாக என்ன என்ன சொல்லப்படுகின்றன என்பதையும், வேதங்களிலே சொல்லப்படுபவை பிற்காலத்திலே ஏற்பட்ட கருத்து வளர்ச்சிக்கு எங்ஙனம் அடிகோலின என்பதையும் சுருக்கமாகக் குறிப்பிட்டோம்.

வேதங்கள் கூறும் கருத்துகளைக் குறிப்பிடுவதற்குச் சுலபமான வழியொன்றுண்டு. தத்துவ ஆராய்ச்சியாளர் தமது ஆராய்ச்சிக்குரியவையனைத்தையும் மூன்று விஷயங்களுள் அடக்குவது வழக்கம். முதலாவது கடவுள்; இரண்டாவது ஆன்மா; மூன்றாவது உலகம். இவை ஒவ்வொன்றையும்பற்றி வேதங்கள் என்ன சொல்கின்றன என்பதைக் குறிப்பிடுவதே அந்த வழி. இவை ஒவ்வொன்றையும்பற்றி வேதங்களிலே காணப்படும் விவரங்கள் அனைத்தையும் குறிப்பிடுவது இங்கு இயலாது. அவற்றுள் கவனிக்கத்தக்க இரண்டொன்றை மட்டுமே இங்கே குறிப்பிடுவோம்.

கடவுள், ஆன்மா, உலகம் ஆகிய மூன்றனுள் கடவுளைப்பற்றி வேதங்களிலே காணப்படும் முக்கிய கருத்துகள் சிலவற்றைச் சென்ற கட்டுரையிலே ஆராய்ந்தோம். . எனவே, ஆன்மாவையும் உலகையும் மட்டுமே இங்கு எடுத்துக்கொள்வோம்.

**ஆன்மா**

ஒவ்வோர் உடலுள்ளும் ஒவ்வோர் ஆன்மா உண்டு. நமது கண்ணுக்குப் புலனாகாவிடினும் அத்தகைய ஆன்மாக்கள் உளவென்பது நிச்சயம். அவை நித்தியமானவை, உடல் அழியும்போதும் ஆன்மா அழிவதில்லை என இன்று நம்மிடையே வழங்கும் கருத்துகள் யாவும் வேத காலத்

திலேயே உள்ளவையும், வேதங்களால் ஒப்புக்கொள்ளப் பட்டவையுமாகும். ஆனால், உடல் அழிந்தபின் ஆன் மாவுக்கு என்ன நிகழ்கின்றது என்பதில் மட்டுமே வேதங் களிலே காணப்படும் கொள்கைக்கும் பிற்காலத்திலே இந்துக் களிடையே வளர்ச்சியடைந்துள்ள கொள்கைக்கும் சற்று வேற்றுமை காணப்படுகின்றது. ஒருவன் இறந்ததும் அவனுடைய ஆன்மா அவன் செய்த நல்வினை தீவினை களுக்குத் தக மோட்சலோகத்துக்கோ அல்லது நரக லோகத்துக்கோ செல்லும் என்னும் கருத்தைத்தான் வேதங் களிலே காண்கின்றோம். ஆன்மாக்களுக்கு மறுபிறப்பு உண்டென்னும் கருத்து வேதங்களில் வெளிப்படையாகக் காணவில்லை. மிக முக்கியமாகிய இக்கருத்து வேதமந்திரங் களிலே வெளிப்படையாக இடம் பெறாதது சற்று வியப் பாகவேயுள்ளது. இது இந்துக்களுக்குள்ளே பிற்காலத்திலே மத்துவர் எனப்படுபவர் தாபித்த மதத்தின் கொள்கையை நினைவூட்டுகின்றது. இந்து மதங்களுள் மத்துவ மதம் மட்டுமே ஆன்மாக்களை மூன்று பிரிவுகளாகப் பிரித்து, அவற்றுள் ஒரு பிரிவு மீளா நரகத்திலேயே நிரந்தரமாகத் தங்கிவிடும் என்ற கொள்கையையுடையது. வேதங்களின் முற்பகுதியாகிய மந்திரப்பகுதியிலே மறுபிறப்புப்பற்றிய குறிப்பு எதுவும் காணப்படவில்லையாயினும் பிற்பகுதி யாகிய பிராமணத்திலே சிற்சில குறிப்புகள் காணப்படு கின்றன. இவையே, பின்னர் மறுபிறப்புப்பற்றிய கொள்கைகள் விருத்தியடைந்து நிறைவு பெறுவதற்கு அத்திவாரமாயின.

## உலகம்

இனி, உலகைப்பற்றி வேதங்களிலே காணப்படும் கருத்துகளில் இரண்டொன்றைக் குறிப்பிடுவோம். இந்த உலகம் உண்மையா பொய்யா என்பதுபற்றித் தத்துவ ஞானிகளிடம் கருத்து வேறுபாடுகள் காணப்படுகின்றன. இந்திய தத்துவ ஞானிகளுள் சங்கரரும் அவரைப் பின் பற்றுவோரும் இந்த உலகம், கயிறு பாம்பாகத் தோன்றுவது

போன்ற ஒரு தோற்றமேயொழிய உண்மையல்ல எனக் கருதத் தொடங்கினர். இவர்களுடைய கருத்துக்கு மாறாக ஏனையோர், அவருள்ளும் சிறப்பாகச் சைவ சித்தாந்திகள், உலகம் பொய்யல்ல; அது இல்லாத பொருளல்ல; அது உள்ள பொருளே என்ற கருத்தை யுடையவர்கள். தம்முள் பெரிதும் மாறுபடும் இந்த இரு கருத்துகளுள் எதை வேதங்கள் ஆதரிக்கின்றன என்பதை அறியப் பலரும் விரும்பக்கூடும். உலகம் உண்மை என் பதுதான் வேதங்களிலே காணப்படும் கருத்து. உலகம் உண்மையல்ல என்ற குறிப்பு வேதங்களிலே ஓரிடத்திலாவது வெளிப்படையாகக் காணப்படவில்லை. இது கவனித்தற் குரியது.

இந்த உலகம் எதிலிருந்து உற்பத்தியாவது என்பது பற்றி வேதங்களிலே பல கருத்துகள் காணப்படுகின்றன. அவற்றுள் இரண்டொன்றை மட்டும் இங்கு குறிப்பிடுவோம். தண்ணீர்தான் மூலப்பொருள். அதிலிருந்துதான் ஒன்றி லிருந்து ஒன்றாக ஏனைய பஞ்ச பூதங்களும், அவற்றா லாகிய இந்த உலகமும் உற்பத்தியாயின என்ற கருத்தை வேதத்திலே காண்கின்றோம். இக்கருத்தையே கி.மு. 6ஆம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த பிரபல கிரேக்கத் தத்துவ ஞானியாகிய தேல்ஸ் எனபவனும் கொண்டிருந்தமை இங்குக் குறிப்பிடத்தக்கது. தேல்ஸ் மேல்நாட்டுத் தத்துவ ஞான மனைத்துக்கும் தந்தை எனக் கருதப்படுபவன்.

அறிவுடைய ஒருவனே இந்த உலக உற்பத்திக்குக் காரணமானவன் என்பதும் வேதங்களின் கருத்து. ஆனால், அறிவுடைய அவன் அறிவற்ற சடப்பொருளாகிய இந்த உலகை எதிலிருந்து உற்பத்தி செய்தான்; தன்னிடத்தி லிருந்தே உற்பத்தி செய்தானா அல்லது சடமாகிய இந்த உலகத்தைச் சடமான ஒரு மூலப் பொருளிலிருந்து உற் பத்தி செய்தானா என்ற வினாவுக்குத் தன்னிடத்திலிருந்தே உற்பத்தி செய்தான்; புறம்பான ஒரு பொருளிலிருந்து

உற்பத்தி செய்தான் என்ற இரண்டு விடையையும் வேதங்களிலே காண்கின்றோம். இதுவும் நாம் கவனிக்க வேண்டியது. இறைவனுக்குப் புறம்பான பொருள் எதுவுமே கிடையாது. அவன் தானே உலகாகவும் தோற்றுகின்றான் எனப் பிற்காலத்திலே சங்கர வேதாந்திகள் கொண்ட கொள்கைக்கு முதல் வித விடையும், மாயை எனப்படுகிற ஒரு மூலப் பொருளிலிருந்தே இறைவன் இந்த உலகைப் படைத்தான் எனச் சைவ சித்தாந்திகள் கொண்ட கொள்கைக்கு இரண்டாவது விடையும் ஆதாரங்களாவதை இங்குக் காண்கின்றோம்.

### மனித ஒழுக்கம்

இதுவரை இறைவனைப்பற்றியும், ஆன்மாவைப் பற்றியும், உலகைப்பற்றியும், வேதங்களிலே காணப்படும் கருத்துகள் சிலவற்றைக் குறிப்பிட்டோம். இவற்றோடு மிக நெருங்கிய தொடர்புடையது மனிதனுடைய ஒழுக்கம். இறைவன், ஆன்மா ஆகிய இவைகளைப்பற்றி ஒருவன் எத்தகைய கருத்துகளை உடையவனாகின்றானோ அதற்கு ஏற்பவே அவனுடைய ஒழுக்கமும் அமையும். உதாரணமாக, இறைவன் ஒருவன் உளன்; ஆன்மா என ஒன்றுண்டு என்பதை ஒப்புக்கொள்பவனுக்கும் ஒப்புக்கொள்ளாதவனுக்கும் ஒழுக்கத்திலே வேற்றுமைகள் இருந்தே தீரும். எனவே, இறைவன், ஆன்மா, உலகம் ஆகியவைபற்றிய வேதக் கருத்துகள் சிலவற்றைக் குறிப்பிட்ட நாம், மனித ஒழுக்கத்தைப்பற்றி வேதங்களில் கூறப்படுவன சிலவற்றையும் இங்குக் குறிப்பிடுவது பொருத்தமாகும். அன்றியும், எல்லாவற்றுள்ளும் ஒழுக்கமே முக்கியம். எந்த வித ஆராய்ச்சியும் ஒழுக்கத்தைப்பற்றிய அறிவுக்கு நேரடியாகவோ, மறைமுகமாகவோ துணை செய்வனவாதல் வேண்டும். இதனாலும் ஒழுக்கத்தைப்பற்றிய கருத்துகளை இங்கு ஆராய்வது அவசியம். இது மட்டுமன்றி வேதங்களிலே மனித ஒழுக்கம் பற்றி என்ன கூறப்பட்டுள்ளது என்பதை இங்கு குறிப்பிடுவதற்கு இன்னுமொரு காரணமும்

உண்டு. இன்று வேதங்களைப்பற்றிக் குறை கூறி எழுதியும் பேசியும் திரிவோர் சிலர், வேதங்களிலே பலியிடுவதன் மகிமையும் புரோகிதர்களின் உயர்வும் இன்னும் இவை போன்ற பல ஒவ்வாத கருத்துகளுமே முக்கியமாக இடம் பெற்றுள்ளன என்ற கருத்துகளையே பெரிதும் பரப்புவதைக் காண்கின்றோம். இவர்கள் கருதுவது தவறு என்பதை உணர்த்துவதன்பொருட்டும் வேதங்களிலே மனித ஒழுக்கத்தைப்பற்றிக் காணப்படும் கருத்துகள் சிலவற்றை இங்குக் குறிப்பிடுவது அவசியமாகும்.

## ஒழுக்கத்துக்கு முதன்மை

ஒழுக்கத்தைப் பாதுகாப்பதே வருணன் எனப்படும் தெய்வத்தின் கடமை என்பதையும், தெய்வங்களுள்ளே வருணனுக்கு வழங்கப்பட்ட முதன்மையையும் முந்தைய கட்டுரையிலே குறிப்பிட்டோம். இதிலிருந்தே, வேதங்களிலே ஒழுக்கம் எவ்வளவு முக்கியமாகக் கருதப்பட்டதென்பதும் புலனாகும். வேதங்கள் மனிதனுடைய கடமைகளை ஐந்தாகப் பிரித்துள்ளன. தெய்வம், ஞானிகள், பிதிரர், உடன் வாழும் ஏனைய மனிதர் ஆகிய நான்கு பகுதியினருக்குமட்டுமன்றிப் பிராணிகளுக்கும் தன்னால் ஆவன செய்ய ஒவ்வொரு மனிதனும் கடமைப்பட்டுள்ளான் என்பது வேத வாக்கு. ''தென்புலத்தார், தெய்வம், விருந்து, ஒக்கல், தான் என்றாங்கு - ஐம்புலத்தா றோம்பல் தலை'' என வள்ளுவர் கூறுவது இங்கு ஒப்பிடத்தக்கது. பிதிர்கள், தெய்வம், விருந்தினர், உறவினர், தான் ஆகிய ஐவருக்கும் செய்ய வேண்டிய கடமையைச் செய்வது ஒருவனுக்கு அறம் என்பதே இக்குறளின் கருத்து. வேதங்களும் ஐந்து கடமைகளைக் கூறுகின்றன. குறளும் ஐந்து கடமைகளைச் கூறுகின்றது. அவற்றுள் தென்புலத்தார், தெய்வம், விருந்து ஆகிய மூவரையும் பேணவேணுமென்பது இரண்டுக்கும் பொதுவாயுள்ளது. ஆனால், குறள் ஒருவன் தன்னையும் தன் உறவினரையும் பேணவேணுமெனக் கூறியதற்குப் பதிலாக, வேதங்கள் ஞானிகளையும், மக்களல்லாத

ஏனைய பிராணிகளையும் பேணுவது ஒருவனுக்கு அறம் எனக் கூறியிருப்பது ஒப்பிடத்தக்கது. ஒருவன் தன்னைப் பேணுவதை ஓர் அறமாக வேதங்கள் கருதாதது இங்குச் சிந்திக்கத்தக்கது. தன்னைப் பேணுவது பிறரைப் பேணு வதற்குத் தான் நிலைக்களனாய் நின்று பயன்படும் பொருட்டே. எனவே, தன்னைப் பேணுவதும் ஓர் அற மாகுமென வாதாடலாம். எனினும், சுயநலமின்மையே எல்லாவற்றுள்ளும் தலையாய அறமாக வேதங்கள் பேசு வதை இங்குக் குறிப்பிடல் வேண்டும். சதபத பிராமணத் தில் ஒருவன் தனக்குரிய எல்லாவற்றையும் தியாகம் செய் தலே வீடுபேற்றுக்கு வழி எனக் கூறப்பட்டுள்ளது. சுய நலமின்மை, தியாகம் ஆகிய இவற்றோடு சேர்த்து அன்பை யும், விருந்தோம்பலையும் மிக முக்கியமான அறங்களாக வேதங்கள் பேசுகின்றன. சூதாடல், பிறன் மனை விழை தல், பொய் பேசுதல் ஆகியவற்றைப் பெரும்பாவங்களாக வேதங்கள் கண்டிக்கின்றன.

### தவறான கருத்துக்குக் காரணம்

வேதங்களிலே ஒழுக்கத்தைப்பற்றி இவ்வளவு உயரிய கருத்துகள் காணப்பட்டபோதும் இன்று சிலர் வேதங்கள் யாகங்களின் சிறப்பையும் மிருக பலி, நரபலி உட்படப் பலவிதப் பலிகளின் மகிமையையும் புரோகிதர்களின் உயர்வையுமே முக்கியமாகப் பேசுவன எனக் கருதுவது எதனால் என்பதுபற்றிச் சில வார்த்தைகள் கூறுவோம். வேதங்களை ஆராயும் போது ஒவ்வொரு சமயம் ஒவ் வொன்று ஏனை எல்லாவற்றையும்விட மிக முக்கியமான தாகத் தோன்றும். ஒரு சமயம், தெய்வங்களே மிக முக்கி யம் எனத் தோன்றும். இன்னொரு சமயம், தெய்வங் களைவிட அத்தெய்வங்களை நோக்கி உச்சரிக்கப்படும் மந்திரங்களே முக்கியமெனத் தோன்றும். அம்மந்திரங் களைவிட அவற்றை உச்சரிக்கும்போது செய்யும் கிரியை களும் யாகங்களுமே முக்கியமென மற்றொரு சமயம் தோன் றும். அக்கிரியைகளையும் யாகங்களையும்விட அவற்றைச்

செய்யும் புரோகிதர்களே முக்கியம் எனப் பிறிதொரு சமயம் தோன்றும். இவ்வாறு சமயத்துக்குச் சமயம் முக்கியத்துவம் மாறுவது எதனால் என்பதை ஆராய்தல் வேண்டும். வேதங்களிலே காணப்படும் சுலோகங்கள் யாவும் ஒரே காலத்தனவயல்ல; ஒரு வேதத்திலேயே காலத்தால் மிக முற்பட்ட சுலோகங்களும் மிகப் பிற்பட்ட சுலோகங்களும் இடம் பெற்றுள்ளன. இதைவிட முக்கியமான செய்தியும் ஒன்றுண்டு. அதாவது, இன்று நூல் வடிவாக்கப் பெற்றவற்றுள் வேதம் அனைத்தும் இடம் பெற்றுவிட்டது எனக் கருத இடமில்லை. இந்நூல்களிலே சேர்க்காமல் விடப்பட்ட வேத சுலோகங்கள் பல இருக்கலாம் எனத் தோன்றுகின்றது. யாகங்களும் கிரியைகளும் அதிகமாக இடம் பெற்ற காலத்திலேதான் சுலோகங்கள் நூல்களாகத் தொகுக்கப்பட்டிருத்தல் கூடும். தொகுத்தவர்கள் ஏனைய கருத்துகளையுடைய சுலோகங்களை நீக்கிவிட்டு அக்காலத்தில் மிகுதியும் வழங்கிய யாகங்களையும் கிரியைகளையும் பற்றிய சுலோகங்களையே மிகுதியாகச் சேர்த்துத் தொகுத்திருத்தல் கூடும். வேதங்களிலே யாகம், பலி ஆகியவையும் புரோகிதரும் பிரதானமான இடம் பெற்றமைக்கு இதுவே காரணம் என்பதே அறிஞரது கருத்து. ''தெய்வங்களே! உங்களுக்காக நாங்கள் எதையும் பலியிடோம்; பலியிடுவதற்காக எந்தப் பிராணியையுங் கொல்லோம். தோத்திரங்களைப் பலமுறை சொல்லுவதன் மூலமே உங்களை வழிபடுவோம்'' என்பதும் வேதத்திலே உள்ள ஒரு சுலோகம். மிருக பலி முதலிய பலவித பலிகளையும் வேதங்கள் ஒருமுகமாக ஆதரிக்கின்றன என்பது தவறு என்பதற்கு இந்தச் சுலோகம் ஒரு நல்ல உதாரணம்.

### பிரிவுக்குக் காரணம்

ருக், யசுர், சாமம், அதர்வணம் என வேதங்கள் நான்கு என முந்திய கட்டுரையிலே குறிப்பிட்டோம். அப்பெயர்களின் விளக்கத்தையும் வேதங்களை நான்காகப் பிரித்த காரணத்தையும் சுருக்கமாகக் கூறி இக்கட்டுரையை

முடிப்போம். பெயர்களை விளக்கவே நான்காசப் பிரிக்கப்பட்ட காரணமும் தானாகவே புலனாகும். ருக் என்பதற்குத் தோத்திரம் என்பது கருத்து. தெய்வங்களுக்குத் தோத்திரமாயுள்ளவையே மிகுதியும் ருக் வேதத்தில் இடம் பெற்றுள்ளன. யசுர் என்பதற்கு யாகம் என்பது கருத்து. பெரும்பாலும் யாகங்களைப்பற்றிய சுலோகங்களைக் கொண்டதே யசுர்வேதமாகும். சாமம் என்பதற்குப் பண் அல்லது இசை என்பது கருத்து. பண்ணோடு அமைந்த சுலோகங்களே சாம வேதமாகத் தொகுக்கப்பட்டுள்ளன. அதர்வணம் என்பது மாந்திரிகத்தைக் குறிக்கும். மிகுதியும் மாந்திரிகத்தோடு சம்பந்தப்பட்ட சுலோகங்களின் தொகுப்பே அதர்வண வேதமாகும்.

**சுருக்கம்,**

ஆன்மாவைப்பற்றி வேதத்திலே காணப்படும் கருத்து, உலகம் உண்மையா பொய்யா என்பதுபற்றி வேதம் கூறுவது, உலக உற்பத்திபற்றி வேதம் கூறுவன, ஒழுக்கத்துக்கு வேதங்கள் கொடுத்துள்ள முதன்மை, வேதங்களைப் பற்றித் தவறான கருத்துகள் ஏற்பட்டமைக்குக் காரணம், வேதம் நான்கன் பெயர்களுக்குக் காரணம் ஆகியவற்றை இக்கட்டுரையிலே குறிப்பிட்டோம்.

# உபநிடதங்கள் - 1

## பிரஸ்தானத் திரயத்தில் உபநிடதம்

இந்து சமயங்கள் அனைத்துக்கும் அடிப்படையாக மூன்று நூல்களைக் குறிப்பிடுவது வழக்கம். இம்மூன்று நூல்களையும் சேர்த்துப் 'பிரஸ்தானத் திரயம்' எனக் குறிப்பிடுவதுண்டு. 'பிரதானமான மூன்று' என்பதை உணர்த்தும்பொருட்டே இப்பிரயோகம் ஏற்பட்டதெனலாம். இம்மூன்றுள் ஒன்றுதான் உபநிடதம். மற்றைய இரண்டும் பிரம்ம சூத்திரமும் பகவத்கீதையும் ஆகும். இந்து சமயங்களுக்கு இம்மூன்றுமே மிக முக்கியமானவை எனினும், இவற்றுள் உபநிடதமே மிக முக்கியமானது எனக் கொள்வது மிகையாகாது. இந்து சமயங்களுக்கு மட்டுமன்றி இந்திய தத்துவ ஞானம் முழுவதற்குமே இந்த உபநிடதத்தை மூலமாகக் கொள்ளலாம். இந்திய தத்துவ ஞானிகள் அனைவரையும் இரு பிரிவாகப் பிரிக்கலாம். ஒரு பிரிவினர், வேதங்களிலும் உபநிடதங்களிலும் கூறப்படுவனவற்றை ஏற்றுக்கொள்வோர். மற்றப் பிரிவினர் அவற்றை ஏற்க மறுத்து, அம்மறுப்பை அடிப்படையாகக் கொண்டு புது மதங்களைத் தாபித்தோர். இந்த இரண்டாவது பிரிவினருடைய கொள்கைகள் தோன்றுவதற்கு உடன்பாட்டு முகமாக ஆகாவிடினும், எதிர்மறைமுகமாகவாவது மூல காரணமாயிருந்தவை இவ்வுபநிடதங்களே. ஆகையால், ஒரு விதத்திலே இந்திய தத்துவ ஞானம் அனைத்துக்கும் உபநிடதங்களே மூல இலக்கியங்கள் என்பது தவறாகாது. இத்தகைய சிறப்புடைய உபநிடதங்களைப்பற்றிய முக்கிய விவரங்கள் சிலவற்றை இங்கு குறிப்பிடுவோம். முதலிலே உபநிடதங்களைப்பற்றிப் பொதுவான விவரங்கள் சிலவற்றைக் குறிப்பிடுவோம்.

## உபநிடதங்களும் வேதமும்

மேலே, இந்து சமயங்களுக்கும் இந்திய தத்துவ ஞானத்துக்கும் ஆதாரமான மூல நூல்கள் மூன்று என்றும், அவற்றுள் உபநிடதம் ஒன்று என்றும், பிரம்மசூத்திரமும் பகவத்கீதையுமே மற்ற இரண்டும் என்றும் கூறினோம். உபநிடதங்களைப் போல வேதங்களும் முதன்மையானவையல்லவோ? அங்ஙனமாயின், இம்மூன்றுள் வேதங்கள் இடம் பெறாத காரணமென்ன என்ற வினா எழக்கூடும். இதற்கு இருவிதமாகச் சமாதானம் கூறலாம். உபநிடதம் எனச் சிறப்புப்பெயரால் குறிப்பிடப்பட்டபோதும் உபநிடதங்கள் வேதங்களிலிருந்து வேறல்ல. அவையும் வேதங்களின் ஒரு பகுதியே ஆகும். இதனை வேதங்களைப்பற்றிய கட்டுரையிலே கூறியுள்ளோம். 'வேதங்களை மந்திரப் பகுதி, பிராமணப் பகுதி, உபநிடதப் பகுதி என மூன்றாகப் பிரிப்பது மரபு. இங்ஙனம் மூன்றாகப் பிரித்த போதும் மூன்றையும் சேர்த்து வேதங்கள் என வழங்குவதுண்டு என்பதே அக்கட்டுரையிலே நாம் குறிப்பிட்டது. இது ஒரு சமாதானம். மற்றது, ''வேதங்களின் சாரமே உபநிடதங்கள்; ஆகவே, வேதங்களைக் குறிப்பிடாமல் உபநிடதங்களைக் குறிப்பிடுவதில் குற்றமெதுவுமில்லை'' என்பது. உபநிடதங்களுக்கு வேதாந்தம் என்று ஒரு பெயருமுண்டு. வேதங்களின் வரிசையில் அந்தமாக, கடைசியாக வைக்கப்பட்டவை என்பதல்ல. உபநிடதங்களுக்கு இப்பெயர் ஏற்பட்டமைக்கு முக்கிய காரணம், வேதங்களின் முடிவை, அதாவது, வேதங்களின் உட்கிடையைக் கூறுகின்றன என்பதே உபநிடதங்களுக்கு வேதாந்தம் என்ற பெயர் ஏற்பட்டதற்கு முக்கிய காரணமாகும். ஆகவே, பிரஸ்தானத்திரயத்தில் வேதங்கள் இடம் பெறாவிடினும் அவற்றின் உட்கிடையாகிய உபநிடதங்கள் இடம் பெறுவது வேதங்கள் இடம் பெறுவதற்குச் சமானமாகும் எனக் கருதலாம்.

**பிராமணங்களுக்கு உபநிடதங்கள் மறுப்பா ?**

உபநிடதங்கள் வேதங்களின் உட்பிரிவே என்றும், அவை வேதங்களின் உட்கிடையையே கூறுகின்றன என்றும் மேலே கூறினோம். ஆகவே, அவை ஒன்றை ஒன்று தழுவியும் ஒன்றுக்கொன்று ஆதாரமாயும் அமைந்துள்ளன என்பது புலனாகும். ஆனால், அறிஞர் சிலரது கருத்து இதற்குச் சற்று மாறாயிருக்கக் காணலாம். வேதத்திலே கர்மானுட்டானங்களை விதந்து பேசும் பகுதியாகிய பிராமணங்களை மறுக்கவும் கண்டிக்கவும் எழுந்தவையே உபநிடதங்கள் என்பதே அவ்வறிஞருடைய கருத்து. வீடு பேற்றை எய்துவதற்கு ஆன்மா, உலகம் ஆகிய இவைகளின் உண்மை இயல்புகளைப்பற்றிய ஞானம்மட்டுமே போதும். கிரியைகள், சமயச் சடங்குகள் ஆகிய கன்மமெதுவும் தேவையில்லை என்பதே இவர்களுடைய கொள்கை. இவர்களுடைய கொள்கைக்கு ஏற்றாற்போல உபநிடதங்களிலும் கன்மங்களை அதாவது கிரியைகளைக் கண்டிக்குந் தொனியுடைய சில கூற்றுகள் காணப்படுகின்றன. ஆயினும், இத்தகைய ஒருசில உபநிடதக் கூற்றுகளைக்கொண்டு கிரியைகள் யாவும் அர்த்தமற்றவை, பயனற்றவை என்றோ, கிரியைகளுக்கு மறுப்பாக எழுந்தவையே உபநிடதங்கள் என்றோ வாதாடுவது பொருந்தாது. வீடு பேற்றுக்கு ஞானம் தேவையேயில்லை. அதனை அடையக் கன்மம் மட்டுமே போதும் எனச் சிலர் கருதத் தொடங்கியதால், கன்மத்துக்கு மட்டுமே முதன்மை கொடுக்கும் ஒரு மனப்போக்கு ஏற்பட்டபோது, அப்போக்கைச் சற்று மட்டுப்டடுத்தி, ஞானமும் தேவை என்பதை உணர்த்த எழுந்தவையே இக்கூற்றுகள் எனக் கொள்ளலாமேயொழிய, இவை கன்மங்களை அறவே ஒதுக்க எழுந்தவையெனக் கொள்ளலாகாது. நாம் இங்குக் கூறுவதை உபநிடதக் கூற்றுகளிலிருந்தே ஓர் உதாரணங்காட்டி நிலைநாட்டலாம். 'ஈசாவாசியம்' என்ற உபநிடதத்திலே பின்வரும் கூற்றைக் காணலாம். ''ஞானமின்றிக் கிரியைகளையும்

சடங்குகளையும் கைக்கொள்கிறவர்கள் காரிருளில் கிடக்கிறார்கள். ஆனால், செய்ய வேண்டிய கருமங்களைப் புறக்கணித்துவிட்டு வேதாந்த ஆராய்ச்சிகளிலே மகிழ்ச்சியடைந்து திருப்தி கொள்கிறவர்களும் அதைவிடப் பெரிய அந்தகாரத்தில் மூழ்குவார்கள்.'' இந்த உபநிடத வாக்கியத்திலிருந்து, அன்று சிலர் கருதியது போல் கன்மம் மட்டும் போதும் என்பதும், இன்று சிலர் கருதுவது போல் ஞானம் மட்டும் போதும் என்பதும் தவறு; தமது ஈடேற்றத்துக்கு ஞானம், கன்மம் இரண்டும் இன்றியமையாதன வென்பதே உபநிடதங்களிலே வற்புறுத்தப்படுவன என்பது புலனாகும். ஞானம், கன்மம் - இரண்டுமே இன்றியமையாதன என்ற இக்கொள்கைக்கு 'ஞான கன்ம சமுச்சியம்' என்று பெயர். இது மிக முக்கியமானது; நன்கு கவனிக்க வேண்டியது.

உபநிடதம் பிரஸ்தானத் திரயத்தில் ஒன்றாகக் கொள்ளப்படுவதிலிருந்து அதன் முக்கியத்துவத்தையும் அப்பிரஸ்தானத் திரயத்திலே வேதம் இடம் பெறாமல் உபநிடதமே இடம் பெறுவதற்குரிய நியாயங்களையும், வேதத்தில் கன்மத்தை விதந்து பேசும் பகுதியாகிய பிராமணமும், ஞானத்தை விதந்து பேசும் பகுதியாகிய உபநிடதமும் ஒன்றையொன்று எதிர்ப்பன எனக் கருதுவது தவறு என்பதையும் இதுவரை விளக்கினோம். இனி, உபநிடதம் என்ற சொல்லுக்குக் கருத்து என்ன, உபநிடதங்களின் அமைப்பு முறை யாது, அவை யாரால், எக்காலத்தில் ஆக்கப்பட்டன, அவை எப்பொருளைப்பற்றிப் பேசுகின்றன, அப்பொருளைப்பற்றி என்ன பேசுகின்றன என்பனவற்றை ஒவ்வொன்றாக ஆராய்வோம்.

### பெயருக்குக் காரணம்

உபநிடதம் என்ற வடமொழிச்சொற்களுக்குச் சிரத்தையோடு மிகச் சமீபத்தில் இருத்தல் என்பதே நேர் கருத்து. குருவுக்கு மிகச் சமீபத்தில் சிரத்தையோடு உட்கார்ந்த

சீடனுக்குக் குரு உபதேசித்த உபதேச மொழிகளே உபநிடதங்களாகும். சீடன் எதை அறிய விரும்பினாக, குரு அவனுக்கு எதை உபதேசித்தார் என்பதைப் பின்பு குறிப்பிடுவோம். எல்லோரும் அறியக்கூடாத இரகசியத்தைப் பேசுகிறவர்களே ஒருவரோடொருவர் மிக நெருங்கியிருந்து பேசுவது வழக்கம். உபநிடதங்கள் போதிப்பனவும் எல்லோருக்கும் சொல்லக்கூடாத பரம இரகசியங்கள் என்ற கருத்தும் இப்பெயரிடுகை மூலம் தொனிக்கின்றது. வேதத்துக்கு மறை என்றொரு பெயருண்டு. வேதத்தில் ஒரு பகுதியாகிய உபநிடதத்துக்கு அப்பெயர் பொருந்தும். மறை என்பதற்கு ஒரு விளக்கம் வேதத்தைப்பற்றிய கட்டுரையிலே குறிப்பிட்டோம். இங்கு இன்னொரு விளக்கத்தைக் குறிப்பிடுவோம். வேத உபநிடதக் கருத்துகள் இரகசியமாக இருக்க வேண்டும்; எல்லோரும் அறியாமல் அவற்றை மறைத்து வைத்திருக்க வேண்டும் என்னும்போது, பெண்களோ அல்லது குறிப்பிட்ட சில சாதியினரோ அவற்றை அணுகாது அவர்களிடமிருந்துஅவற்றை மறைத்து வைத்திருக்க வேண்டுமெனக் கொள்ளலாகாது. உபநிடதக் கருத்துகளை அறிவதால் பயன்படத்தக்க பரிபக்குவத்தை அடையாதவர்களுக்கு அவை உரியனவல்ல. அத்தகையவர்களிடமிருந்து அவற்றை மறைத்து வைப்பதே நன்மை பயக்கும் என்பதே நோக்கமாகக் கொள்ள வேண்டும். இங்ஙனம் கொள்வதே பொருத்தம் என்பதற்கு உபநிடதங்களிலேயே தக்க ஆதாரம் உண்டு. அன்றியும், எத்தனையோ முனிவர்கள் தம்மிடம் வந்த எல்லோருக்குமே தங்கள் உபதேசங்களை உபதேசிக்கவில்லை. சீடராக வந்தவர்களைப் பலவித சோதனைகளுக்குள்ளாக்கி, அவர்களுள் தகுதியற்றவர்களை விலக்கிவிட்டுத் தகுதியுடையோர் எனக் கண்டவர்களுக்கே ஆத்மிக உண்மைகளை முனிவர்கள் உபதேசித்ததாகப் பல சான்றுகளை உபநிடதங்களிலே காண்கிறோம்.

**அமைப்பு முறையும் அதன் விளைவும்**

உபநிடதம் என்ற பெயரின் விளக்கத்தையும், அப் பெயர் உபநிடதங்களிலே பேசப்படும் விஷயத்துக்கு எவ் வாறு பொருந்தும் என்பதையும் இதுவரை காட்டினோம். உபநிடத நூல்களின் அமைப்பு முறைபற்றி இரண்டொரு வார்த்தைகள் கூறுவதற்கு இதுவே ஏற்ற இடமாகும். மேலே கூறியதிலிருந்து குருவுக்கும் சீடனுக்குமிடையில் நடந்த உரையாடல்களே - பெரும்பாலும் உரையாடல் வடிவத் திலேயே அமைந்தவையே - உபநிடதங்கள் என்பதை உணர லாம். பற்பல சமயங்களில் பற்பல முனிவர்கள் தங்களை அணுகிய சீடர்கள் வினாவிய வினாக்களுக்கு அளித்த விடை கள் யாவும் உபநிடதங்களில் இடம் பெற்றுள்ளன. உப நிடதம் முழுவதையும் ஒரே ஓர் ஆசிரியரே ஆக்காத காரணத்தால் எந்த ஒரு விஷயமும் தொடர்ச்சியாகவோ, ஓர் ஒழுங்குக்கு உட்படவோ ஆராயப்படுவதை உப நிடதத்திலே நாம் எதிர்பார்க்க முடியாது. ஒவ்வொரு விஷயத்தைப்பற்றியும் பற்பல இடங்களில் பற்பல வித மான குறிப்புகளைக் காணலாம். அவையாவற்றையும் ஒருங்கு கொணர்ந்து ஒழுங்குபடுத்தினால்தான் அவ் விஷயத்தைப்பற்றி முடிவாக உபநிடதங்கள் என்ன கூறு கின்றன என்பதை அறிய முடியும். அவ்வாறு செய்வது சுலபமான செயலன்று. குறிப்பிட்ட ஓர் உரையாடலில் ஆராய்ச்சிக்காக எடுத்துக்கொள்ளப்படும் விஷயத்தைப் பற்றி நாம் அறிய விரும்பும் விவரம் யாவும் அந்த உரை யாடலில் காணப்படுவதில்லை. சீடன் எழுப்பிய வினாக் களுக்கோ தடைகளுக்கோ மட்டும் விடை காணப்படும். அந்த விஷயத்தைப்பற்றிய குறிப்புகள் எங்கெங்கெல்லாம் காணப்படுகின்றனவோ அங்கங்கெல்லாமிருந்து அவற்றை எடுத்து ஒன்றுசேர்த்தாலும் நாம் அவ்விஷயத்தைப்பற்றி அறிய விரும்பும் அனைத்தையும் அறிய முடியாது போதலுங் கூடும். ஒரே விஷயத்தைப்பற்றியே ஒரு முனிவர் ஒரு விதமாகவும், வேறொரு முனிவர் வேறொரு விதமாகவும் கூறியிருக்கவும் காண்கின்றோம். இவைகளே உபநிடதங்

களை நாம் பூரணமாக விளங்கிக்கொள்ளுவதற்குத் தடையாயிருப்பவை. பிற்காலத்தில் உபநிடதங்களுக்கு விளக்கமெழுதிய சங்கரர், இராமானுசர் போன்றோர் தம்முள் மாறுபட்டு, அதன் விளைவாக இந்து சமயத்துள்ளேயே பல உட்பிரிவுகளை ஏற்படுத்தியமைக்கும் இவைதாம் காரணம். உபநிடதங்களை நாம் பூரணமாக விளங்கிக்கொள்வதற்கு அவற்றின் அமைப்பில் எத்தகைய தடைகள் இருந்தபோதிலும், கருத்து வேறுபாடுகளுக்குச் சிற்சில உபநிடதக் கூற்றுகள் எவ்வளவு தூரம் இடந்தந்தபோதிலும் இந்திய தத்துவஞான சமய ஞானத் துறைகளிலேயுள்ள அடிப்படைக் கொள்கைகள் பலவற்றுக்கும் உபநிடதங்களே தோற்றிடமென்பதில் ஐயமில்லை.

### தொகையும் காலமும்

எல்லாமாக இருநூற்றுக்கு மேற்பட்ட உபநிடதங்கள் உள. அவற்றுள் நூற்றெட்டு பிரதானமானவை. அந்நூற்றெட்டுள்ளும் பத்தே மிக முக்கியமாகக் கருதப்படுபவை. அப்பத்துக்கும் சங்கரர் விளக்கம் எழுதியுள்ளார். சங்கரர் விளக்கமெழுதிய காரணத்தாலேயே அப்பத்தும் மிக முக்கியமாயின எனக் கொள்வாருமுளர். அவற்றுள் பெரும்பாலானவை புத்தர் பிறப்பதற்கு முன்பே ஆக்கப்பட்டவை. காலத்தால் முற்பட்ட உபநிடதங்கள் வசன நடையிலே உள்ளன. காலத்தால் பிற்பட்டவையே செய்யுள் நடையில் உள்ளவை.

### உபநிடதங்களை ஆக்கியோர்

இவ்வுபநிடதங்களை ஆக்கியவர்கள் முனிவர்கள் என்பதை முன்பே குறிப்பிட்டுவிட்டோம். இவர்கள் உள்ளுணர்வுடையவர்கள்; தெய்வ அருள் பெற்றவர்கள். தாங்கள் கூறுவனவற்றை அனுபவ வாயிலாகக் கண்டவர்களெனக் கொள்ளத்தக்கவர்கள். தமது சொந்த வாழ்க்கை விவரங்களைப் பிறர் அறியச் செய்வதில் சிறிதும் அக்கறை கொள்ளாதவர்கள். அதனால்தான் அவர்களுள் சிலருடைய

பெயர்கள் தவிர, அவர்களுடைய வாழ்க்கை வரலாறு பற்றிய விவரம் எதுவுமே கிடைக்கவில்லை.

உபநிடதங்கள் கூறும் பொருளை அடுத்த கட்டுரையிலே ஆராய்வோம்.

**சுருக்கம்**

பிரஸ்தானத் திரயம் என்பதன் விளக்கம், வேதங்களுக்கும் உபநிடதங்களுக்குமுள்ள தொடர்பு, உபநிடதங்களுக்கும் பிராமணங்களுக்கும் முரண்பாடின்மை, உபநிடதம் என்ற பெயருக்கு விளக்கம், உபநிடத அமைப்பு, அதனால் ஏற்பட்ட விளைவு, உபநிடதங்களின் தொகை, அவை ஆக்கப்பட்ட காலம், அவற்றை ஆக்கியோர் விவரம் ஆகியவற்றை இக்கட்டுரையிலே கூறினோம்.

# உபநிடதம் - 2

சென்ற கட்டுரையிலே உபநிடதங்களைப்பற்றிய பொது விவரங்கள் சிலவற்றைக் குறிப்பிட்டோம். இந்திய தத்துவ ஞானம், சமய ஞான்ம் அனைத்துக்கும் உபநிடதம் மூல இலக்கியம் என்பதும், உபநிடதத்துக்கும் வேதத்துக்குமுள்ள தொடர்பும், உபநிடதம் என்ற சொல்லுக்குக் கருத்தும், அச்சொல் உபநிடதங்களிலே பேசப்படும் விஷயத்துக்குப் பொருந்தும் விதமும், உபநிடதங்களின் அமைப்பு முறையும், அவற்றின் தொகை, அவற்றின் காலம், அவற்றை ஆக்கியோர் விவரம் ஆகியனவுமே சென்ற கட்டுரையிலே நாம் எடுத்துக்கொண்டவை. இக்கட்டுரையிலே உபநிடதங்கள் எதைப்பற்றிப் பேசுகின்றன என்பதைக் குறிப்பிடுவோம்.

### உபநிடத உரையாடல்கள்

உபநிடதங்களிலே காணப்படும் உரையாடல்கள் சிலவற்றின் சுருக்கத்தை இங்குக் குறிப்பிடுவதே உபநிடதங்கள் எதைப்பற்றிப் பேசுகின்றன என்பதை உணர்த்துவதற்கு நேர் வழி. குருவுக்கும் சீடனுக்குமிடையில் நிகழ்ந்த உரையாடல்களே உபநிடதங்களாயமைந்துள்ளன என முன்பு கூறியுள்ளோம். சீடன் எதையெதை அறிய விரும்பினான், குரு அவனுக்கு எதையெதை உபதேசித்தார் என்பனவற்றை அறிந்தால் உபநிடதப் பொருளை ஓரளவு அறிந்தவர்களாவோம். ராஜாஜி 'உபநிஷதப் பலகணி' என்ற பெயரில் சிறிய நூலொன்றை வெளியிட்டிருக்கின்றார். ராஜாஜி அவர்களுடைய ஏனைய நூல்களைப் போலவே இதுவும் நமக்கு நன்கு பயன்படத்தக்க நூல். வடமொழியிலுள்ள சில உபநிடதப் பகுதிகளை ராஜாஜி தமது நூலிலே சுருக்கித் தமிழ்ப்படுத்தியிருக்கின்றார். உபநிடதம் பேசும் பொருளை அறிவதற்கு இச்சிறு நூலிலிருந்து சில உதாரணங்களை எடுத்துக்கொண்டாலே போதும்.

### சந்தேகங்கள் எதைப்பற்றியன

உபநிடதங்களிலே காணப்படும் குரு சீடர்கள் பல திறப்படுவர். சில இடங்களில் மனைவி சீடராகவும் கணவனே குருவாகவும் அமைவதைக் காண்கின்றோம். வேறு சில இடங்களில் மகனே சீடனாகவும் தந்தையே குருவாகவும் அமைவதைக் காண்கின்றோம். இன்னுஞ் சில இடங்களில் யமனே குருவாகவும் அவனிடம் செல்லும் சீவனே சிடனாகவும் அமைவதைக் காண்கின்றோம். இச் சீடர்களுக்கெழும் சந்தேகங்களுள் எதுவும் விஞ்ஞானம், பொருளாதாரம், சமூகம் போன்ற உலகியல் ஞானம் பற்றியதன்று. எவ்வளவு பெருந்தொகையான செல்வத்தை ஈட்டிக்கொண்ட போதிலும், விஞ்ஞானத்தின் துணைகொண்டு விதம் விதமான எத்தனை அற்புத சாதனங்களைக் கண்டுபிடித்த போதிலும் நம் வாழ்வு பூரண சுகமுடையதாயில்லை; நம் மனமும் திருப்திபடுவதா யில்லை. அளப்பரிய செல்வமோ, நம் வாழ்வை இனி தாக்குவதற்கென ஆக்கப்படும் நவீன விஞ்ஞான சாதனங் களோ இம் மானிட ஜன்மத்தின் நோக்கத்தையோ, இப் பிரபஞ்சத்தின் இரகசியங்களையோ அறியத் துணை செய்ய வல்லனவாயில்லை. பண்டைய இந்தியாவில் வாழ்ந்த தலைசிறந்த சிந்தனையாளர் பலர். இவ்வுலக வாழ்வை இன்பமாக்குவதற்கான சாதனங்கள் சிலவற்றை யாவது கண்டுபிடிக்கக்கூடிய ஆற்றல் வாய்ந்தவர்களா யிருந்தபோதிலும், அவர்கள் அத்திசையிலே தங்கள் சிந்தனையைச் செலவிடாததற்குக் காரணமும் இதுவே யாகும்.

### மைத்திரேயியும் யஜ்ஞவல்கியரும்

உபநிடதங்களிலே வரும் சீடர்கள் வினவிய வினாக் கள் சிலவற்றை இப்போது குறிப்பிடுவோம். யஜ்ஞவல் கியர் என்பவர் இல்லறத்தை முடித்துவிட்டுத் துறவறத்தை மேற்கொள்ளப் புறப்படும்போது தம் மனைவி மைத்திரேயி என்பவளைப் பார்த்து, ''மேற்கொண்டு நீ வாழ்வதற்கு

வேண்டிய செல்வத்திற்கு ஏற்பாடு செய்துவிட்டு யான் வனம் செல்லக் கருதுகிறேன்'' எனக் கூறினார். அதற்கு மைத்திரேயி, ''பகவானே, சகல சம்பத்துகளையும் வைத்து இந்தப் புவி முழுவதையும் நீர் எனக்குத் தந்தாலும் அதைக்கொண்டு நான் இறவாமை அடைவேனா?'' என்றாள். யஜ்ஞுவல்கியர், ''அது எவ்வாறு முடியும்? செல்வத்தினால் என்ன சுகங்கள் அடையலாமோ அவற்றை யெல்லாம் நீயும் அடையலாம். இறவாமையை எதிர் பார்த்தல் கூடாது'' என்றார். மைத்திரேயி, ''முத்தி தராத செல்வத்தை வைத்துக்கொண்டு நான் என்ன செய் வேன்? தாங்கள் வனம்போகுமுன் மெய்ஞ்ஞானத்தை உப தேசித்தருளுவீராக'' என்றாள். உடனே அவர் அவளைத் தம் அருகில் உட்காரவைத்து, மெய்ப்பொருள்பற்றிய உபதேசத்தைத் தொடங்குகின்றார்.

**நாரத முனிவரும் சநத்குமாரரும்**

நாரத முனிவர் சநற்குமாரரிடம் சென்று, ''எனக்கு நான்கு வேதங்களும் தெரியும். இதிகாசங்கள், புராணங் கள் அனைத்தும் அறிவேன். கர்மங்கள், மந்திரங்கள் யாவும் அறிவேன். கணிதம், சோதிடம், கால அளவு சாஸ்திரம், வியாகரணம், காவியம், யாப்பியல், அலங் காரம், பூத நூல்கள், ஆயுத நூல்கள், வான சாஸ்திரம், நாட்டியம், சங்கீதம் முதலிய எல்லாக் கலைகளும் கற்றிருக் கிறேன். இவைகளை எல்லாம் அறிவேனாயினும் ஆத் மாவைப்பற்றி நான் அறியவில்லை. ஆத்ம ஞானம் அடைந்தால்தான் துக்கம் தீரும் என்று தங்களைப் போன்ற பெரியோர்கள் சொல்லக் கேட்டிருக்கிறேன். இன்னும் துக்கம் எனக்குத் தீரவில்லை; எனக்கு ஞானம் அருள்வீராக'' எனக் கூறினார் என்று சொல்லப்படுகின்றது.

**நசிகேதனும் யமனும்**

யமனிடம் சென்ற நசிகேதன் என்ற இளைஞன் ஒரு வன், யமன் அவனுடைய வருகையை அறிந்து எதிர்பார்த்

திராத காரணத்தால் மூன்று நாள் காத்திருந்த பின்னரே யமனைக் காணக்கூடியதாயிற்று. விருந்தாக வந்தவனை மூன்று நாள் காக்கவைத்த குற்றத்துக்கு மன்னிப்புக் கோரு முகமாக யமன் தன்னிடம் மூன்று வரங்கள் கேட்குமாறு நசிகேதனை வேண்டினான். நசிகேதன் முதலாம் வரமாகத் தன்மீது கோபம் கொண்டிருந்த தன் தந்தையைச் சாந்தப்படுத்த வேண்டுமென்றும், இரண்டாம் மூன்றாம் வரங்களாகப் பரம்பொருளைப்பற்றிய அறிவைத் தனக்குத் தர வேண்டுமென்றும் வேண்டியதாக உபநிடதம் கூறுகின்றது.

ஆத்மா என்பது எத்தகைய பொருள், அது தேகத்துக்குள் எவ்வாறு மறைந்து நிற்கிறது, உடலுக்கும் ஆத்மாவுக்கும் என்ன உறவு என்பன போன்ற வினாக்களையும் நசிகேதன் யமனிடம் வினவியதாகக் கூறப்பட்டுள்ளது.

சூரியனுடைய ஒளி, சந்திரனுடைய நிலவு, வேறு வெளிச்சம் ஆகியவற்றின் துணையினாலேயே பொருள்களைக் காண்கிறோம். ஆயினும், நம் கண்ணுக்குள் படைத்த உணர்வெனும் ஒளி இல்லையேல் இப்புற ஒளிகள் பயன்படா. பொருள்களைப் பார்ப்பது உள்ளத்துள் உள்ள ஒளியேயன்றி வெளியில் உள்ள ஒளியல்ல. ஒளிக்கெல்லாம் ஒளியாகி நம் முன் நிற்கும் பேரொளியே அந்தராத்மா. இந்த அந்தராத்மா தானாக ஒளிர்கிறதா அல்லது ஈசுவரனுடைய ஒளியினால் ஒளிர்கிறதா என்பது இன்னொரு வினா.

### இந்திரனும் பிரஜாபதியும்

இந்திரனும் விரோசனனும் பிரஜாபதியிடம் சென்று, ''ஐயனே! மூப்பு, மரணம், சோகம், பசி, தாகம் இவைகளில் யாதும் தீண்டாத ஆத்மா என்ற ஒன்று உண்டென்றும், அதுவே அறியத்தக்கதும் அடையத்தக்கதுமான பொருள் என்றும், அதை ஒருவன் அடைந்துவிட்டால்

எல்லாப் பதங்களும் பேரின்பங்களும் அடைவான் என்றும் தாங்கள் சொன்னதாகப் பேசிக்கொள்ளுகிறார்கள். அந்தப் பொருள்களைக் காண வந்தோம். ஆத்மா என்பது எது?'' எனக் கேட்டதாகக் கூறப்பட்டுள்ளது.

**சுவேதகேதுவும் உத்தாலகரும்**

நிற்க; ''அனைத்தும் ஒரு சக்தியிலிருந்து வந்ததாகச் சொல்லுகிறீர்களே, இந்த அற்புத உலகமும், இந்தப் பல்லாயிர உருவ வேற்றுமைகளும் பெயரும் வடிவுமற்ற ஒரு பொருளிலிருந்து எவ்வாறு உண்டாயின?'' என்று சுவேதகேது என்பவன், தன் தந்தையாகிய உத்தாலகரிடம் வினவியதாகச் சொல்லப்பட்டுள்ளது. இது 'சாந்தோக்கியம்' எனப்படும் உபநிடதத்தில் உள்ளது. இதே உபநிடதத்தில் இந்தச் சுவேதகேதுவே ''உலகம் முழுவதும் பரவியிருக்கும் இந்தப் பொருள் எங்ஙனம் மறைந்து போயிற்று?'' என்றும் தன் தந்தையிடம் கேட்டதாகவும் கூறப்பட்டுள்ளது.

பிற்கால இந்திய தத்துவ தரிசனங்களனைத்தினது விரிவுக்கும் வளர்ச்சிக்கும் உபநிடதங்கள் எவ்வாறு அடிகோலின என்பதை உணர்த்துவதற்கு இவ்வினாக்களே போதும்.

**இரு பிரிவுகள்**

உபநிடதங்கள் எதைப்பற்றிப் பேசுகின்றன என்பதை உணர்த்துவதன்பொருட்டு உதாரணமாக இதுவரை சில வினாக்களைக் குறிப்பிட்டோம். இந்த வினாக்கள் அனைத்திலும் இடம் பெறும் பொருள் முழுவதையும் இரண்டு பிரிவுள் அடக்கலாம். ஒன்று, நம்முள் நின்று நம்மை இயக்கும் சக்தி; மற்றது, நமக்கு வெளியே நம் புலன்களுக்கு விஷயமாய் இருக்கும் புறவுலகும் அதன் அடிப்படையும்; ஒன்று, புறவுலகு; மற்றது, அகவுலகு. ஒன்று, விஷயம்;

மற்றது, விஷயி. ஆங்கிலத்தில் இவற்றை Object and Subject என்பர். நம் ஒவ்வொருவருக்கும் உள் நின்று நம்மை இயக்கும் சக்தி ஆத்மா எனப்படும். இப்பிரபஞ்சம் அனைத்துக்கும் மூல காரணமான பொருள் பிரம்மம் எனப்படும். ஆத்மா, பிரம்மம் ஆகிய இந்த இரண்டுமே நாம் மேலே குறிப்பிட்ட இரு பிரிவுகள். ஆத்மா, பிரம்மம், அவையிரண்டுக்குமுள்ள தொடர்பு ஆகிய மூன்றுமே உபநிடதங்கள் முழுவதிலும் பேசப்படும் விஷயம். ஆத்மாவுக்கும் பிரம்மத்துக்குமுள்ள தொடர்பு மிக நெருங்கியது என்பதைப் புலப்படுத்தும்பொருட்டு இரண்டையுமே ஆத்மா எனக் குறிப்பிடுவதுமுண்டு. ஆயினும், அவற்றுக்கிடையிலுள்ள வேற்றுமையைக் காட்டுவதற்காக ஆத்மாவைச் சீவாத்மா என்றும், பிரம்மத்தைப் பரமாத்மா என்றும் கொள்வதுமுண்டு.

உபநிடதம் பொருளைக் குறிப்பிடுவதன்பொருட்டு அங்கு எழுப்பப்படும் வினாக்களுக்கு மட்டுமே சில உதாரணங்களை இதுவரை தந்தோம். அந்த வினாக்களுக்குக் கொடுக்கப்பட்ட விடைகளை அறிய எவரும் ஆவல்படுவது இயல்பு. ஆத்மாவின் இயல்பு யாது, பிரம்மத்தின் இயல்பு யாது, அவை இரண்டுக்குமுள்ள தொடர்பு எத்தகையது என்ற வினாக்களுக்கு உபநிடதங்களிலே கூறப்பட்டிருக்கும் விடைகளைச் சுருக்கிக் கூறுவது இலகுவான செயலன்று. அன்றியும், மனிதனுடைய வார்த்தைகள் அவற்றைப் பூரணமாக விளக்குவதற்கு ஏற்ற ஆற்றல் வாய்ந்தவையுமல்ல. இருப்பினும், விடைகள் எந்த ரீதியில் செல்லுகின்றன என்பதைக் காட்டுவதன்பொருட்டு இரண்டொரு உதாரணங்களை இங்குக் குறிப்பிடுவோம்.

**ஆத்மா**

முதலில் ஆத்மாவை எடுப்போம். ஆத்மாவைப்பற்றி அறியும்பொருட்டுப் பிரஜாபதியிடம் சென்ற இந்திரன், விரோசனன் ஆகிய இருவருடைய மனோ நிலையையும்

பரீட்சிக்கும்பொருட்டுச் 'சரீரமே ஆத்மா' எனப் பிரஜாபதி கூறியதாகவும், அசுரர் பிரதிநிதியாகிய வ்ரோசனன் அந்த விடையோடு திருப்திபட்டுக்கொண்டு சரீரத்தைப் பூசிப்பதில் கருத்தைச் செலுத்தத் தலைப்பட்ட தாகவும், தேவர் பிரதிநிதியாகிய இந்திரன் அந்த விடை யில் திருப்தி காணாது மேலும் வினவ, ஈற்றில் பிரஜாபதி, ''வண்டியில் கட்டிய குதிரையைப் போல் ஆத்மா சரீரத்தில் கட்டுப்பட்டு நிற்கிறது. காண்பது கண் அல்ல; கண்ணைக் கருவியாகக் கொண்டு காண்பது ஆத்மா. பேசுவது நாக்கல்ல; நாக்கைக் கருவியாகக்கொண்டு பேசுவது ஆத்மா. காதைக்கொண்டு இதைக் கேட்பேன் என்பது ஆத்மா. மனதும் ஆத்மா அல்ல. இதை எண்ணுவேன் என்று மனத்தைக்கொண்டு எண்ணுபவனும், மனத்தை அடக்கு பவனும் ஆத்மா. மனத்தையே கண்ணாகக்கொண்டு தியானத்தில் மூழ்கிப் பரமாத்மாவைக் கண்டு ஆனந்தம் கொள்பவன் ஆத்மா. இவ்வாறு உடலினின்றும், இந்திரி யங்களினின்றும், உடலின் செயல்களினின்றும், மனத் தினின்றும் வேறான பொருளே ஆத்மா. அது தன்னில் தானே பரமானந்தம் அடையும். சரீரம் வேறு, அது வேறு'' எனக் கூறியதாக அறிகிறோம். இது ஆத்மாவைப்பற்றிய விடைகளுள் ஒன்று.

**பிரம்மம்**

இனிப் பிரம்மத்தைப்பற்றிய விடைகளுள் ஒன்றைக் குறிப்பிடுவோம். ''சொல்லால் பிரம்மத்தை விளக்க முடி யாது. அதனின்று அல்லவோ சொல் என்பதே உண்டா கின்றது. மனத்தைக்கொண்டு நினைப்பது பிரம்மம் அல்ல; எந்தச் சக்தியால் மனம் நினைக்கின்றதோ அதுவே பிரம்மம். கண்ணால் பார்ப்பது பிரம்மம் அல்ல. பிரம்மத் தினால் கண் பார்க்கிறது. காதுகளால் கேட்பது பிரம்ம மல்ல. எதனால் காது கேட்கிறதோ அதுவே பிரம்மம். உயிர்ப்பதும் பிரம்மம் அல்ல. எதனால் சுவாசம் சுவாசிக் கிறதோ அதுவே பிரம்மம். வண்டி ஓடுவது சக்கரம்

உருளுவதால். வண்டி, சக்கரத்தை உருட்டிப் பார்ப்பது போலாகும், நம் அறிவினால் பிரம்மத்தைக் காணப் பார்ப்பது. இதை இன்னோர் உவமை மூலம் கூறுவதாயின், ஒருவன் தான் தன் தோள்மீதே ஏறி நிற்க முயல்வது போன்றதே பிரம்மத்தைக் காணப் பார்ப்பது. அது நித்தியமாய் எங்கும் பரவி நிற்கும் மிக நுட்பமான பொருள். அது அழிவற்றது. அனைத்துக்கும் அது பிறப்பிடம்.

சிலந்திப்பூச்சி தன்னிலிருந்து நூலை உண்டாக்கி, அதைப் பற்றிக்கொண்டு நிற்கிறது. அதைப் போலவும், பூமியிலிருந்து செடிகள் உண்டாவது போலவும், தலையிலும் உடலிலும் மயிர் முளைப்பது போலவும் உலகம் யாவும் அப்பிரம்மத்திலிருந்து உண்டானவை.''

நுட்பமான ஒரு பொருளிலிருந்து இப்பருப்பொருள்கள் யாவும் எங்ஙனம் உண்டாயின என்ற வினாவுக்கு மிக நுண்ணிதான ஆலம் வித்திலிருந்து கிள்ளைகளும் இலைகளும் விழுதுகளும் கொண்ட பிரம்மாண்டமான விருட்சம் உண்டாவது போல என்றும், உலகம் முழுவதும் பரவியிருக்கும் இப்பரம்பொருள் மறைந்திருப்பது எங்ஙனம் என்பதற்குத் தண்ணீருள் கரைந்த உப்பின் உருவம் கண்ணுக்குப் புலப்படாதபோதும், அதன் இயல்பு தண்ணீர் முழுவதும் செறிந்திருப்பது போல என்றும் உவமைகள் மூலம் விடைகள் கூறப்பட்டுள்ளன.

### சீவாத்மாவும் பரமாத்மாவும்

சீவன் தானாக ஒளிர்கிறதா, சீவாத்மாவுக்கும் பரமாத்மாவுக்குமுள்ள தொடர்பென்ன என்ற வினாக்களுக்கு ''தேகத்துக்குச் சீவாத்மா எப்படியோ அப்படியே சீவாத்மாவுக்குப் பரமாத்மா. தேகத்தை, அதாவது, சேதனமற்ற ஒரு சவத்தை உயிரும் சேதனமும் கொண்ட பொரு

ளாக்கி அதற்குள் அந்தர்பாவமாய் சீவன் இருந்து வருகிறது. அம்மாதிரியே சீவனுக்கும் பரமாத்மா அந்தர்பாவமாய் நின்று, அந்தச் சீவனைத் தாங்கி வருகிறது. பரமாத்மா இன்றிச் சீவனில் ஒன்றுமிராது. அது உயிரற்ற உடலைப் போலாகிவிடும் என்பன போன்ற விடைகள் கொடுக்கப் பட்டுள்ளன.

### சுருக்கம்

உபநிடதங்களிலே பேசப்படும் விஷயத்தை விளக்குவதற்கு உதாரணமாகச் சில வினாக்களும் ஆத்மா, பிரம மம், அவையிரண்டுக்குமுள்ள தொடர்பு ஆகியனபற்றி மிகச்சுருக்கமான விளக்கமும் இக்கட்டுரையிலே தரப் பட்டுள்ளன.

# உபநிடதங்கள் - 3

சென்ற கட்டுரையிலே ஆத்மாவைப்பற்றியும் பிரம மத்தைப்பற்றியும் சில குறிப்புகளைக் கூறினோம். ஆத்மா, பிரம்மம் ஆகிய இந்த இரண்டுமே உபநிடதம் முழுவதும் பேசப்படும் மிக முக்கிய பொருள்கள். உபநிடதத்துக்கு மட்டுமன்றி இந்திய தத்துவ ஞானம் முழுவதற்குமே அடிப் படையானவை இவையிரண்டுமே. இந்த இருபொருள் களின் உண்மையியல்புகளினதும் இவையிரண்டுக்குமிடையே யுள்ள தொடர்பினதும் ஆராய்ச்சியே இந்திய தத்துவ ஞானமாகும். ஆகவே, இவையிரண்டையும் இன்னும் சற்று விளக்குவது அவசியமாகும்.

### உடலை இயக்கும் சக்தி

படுக்கையிலே கிடக்கும் நமது உடலை எழுந்து உட் காரச் செய்வதும், உட்கார்ந்திருக்கும் உடலை எழுந்து நடக்கச் செய்வதும் உடலினுள்ளே இருக்கும் ஒரு சக்தியே யாகும். இவ்வாறு ஒவ்வோர் உடலையும் அதன் உள்ளே நின்று எழுப்பி, ஆட்டி இருத்தி அசைத்து இயக்கும் சக்தி எதுவோ, அதுவே ஆத்மா என்று வைத்துக்கொள்வோம்.

### உலகை இயக்கும் சக்தி

இந்த உடலைப் போலவே உலகமும் இயங்குகின்றது. தீக்குச் சுடும் இயல்பு, நீருக்குக் குளிரச் செய்யும் இயல்பு ஆகியவற்றை அளிப்பது ஒரு சக்தி. பூமியைச் சுழலச் செய்வதும் ஒரு சக்தி. பூமியின் மேலுள்ள மரம், செடி, கொடிகளனைத்தும் வளர்வதும், பூப்பதும், காய்ப்பதும் அச்சக்தியினாலேயே. உடலுள் நின்று உடலை இயக்கும் சக்தியை ஒப்புக்கொண்டால் இப்பிரபஞ்சம் முழுவதனுள் நின்று, அதனை இயக்கும் சக்தி ஒன்று உண்டு என்

பதையும் ஒப்புக்கொண்டுதான் ஆக வேண்டும். அச் சக்திதான் பிரம்மம். இந்தப் பிரபஞ்ச முழுவதையுமே ஒரு பிரம்மாண்டமான உடலாகக் குறிப்பிடும் இடங்களும் உப்நிடதத்தில் உண்டு. ஆத்மாவுக்கு அதன் உடல் எப் படியோ அப்படியே பிரம்மத்துக்கு இப்பிரபஞ்சமும் உடல் ஆகும் என்ற குறிப்புப் படும் வசனங்களை உபநிடதத் திலே காண்கிறோம். விண், அப்பிரம்மத்தின் தலை. சூரிய சந்திரர் அதனிரு கண்கள். திக்குகள் அதன் செவிகள். வேதம் அதனுடைய வாக்கு. காற்று அதனுடைய மூச்சு என இவ்வாறு உபநிடதம் வருணிக்கின்றது.

இவ்வாறு உடலுக்கு ஆத்மா போலப் பிரபஞ்சத் துக்குப் பிரம்மம் அமைந்த போதிலும், ஆத்மாவுக்கும் பிரம்மத்துக்கும் ஒரு வித்தியாசம் உண்டு. உடலுள் இருந்து உடலை இயக்குவது மட்டுந்தான் ஆத்மாவின் வேலை. ஆனால், இப்பிரபஞ்சத்துள் நின்று பிரபஞ்ச முழுவதையும் இயக்குவது மட்டும் அல்ல பிரம்மத்தின் வேலை. இப்பிரபஞ்சம் முழுவதையும் உற்பத்தி செய் வதும் அதன் வேலையாகும். ஆத்மா உடலை உற்பத்தி செய்வதில்லை; இயக்குவது மட்டுந்தான். ஆனால், பிரம்மமோ பிரபஞ்சத்தை இயக்குவது மட்டுமன்றி, அதனை உற்பத்தியும் செய்கின்றது. பிரம்மம் என்பது, 'பிரஹ்' என்னும் வினையடியாகப் பிறந்தது. 'பிரஹ்' என்பதற்கு 'வளர்' என்பது கருத்து. பிரம்மம் தன்னிலிருந்து இந்த உலகம் முழுவதும் வளர்தற்கு மூலமாயுள்ளது என்ற காரணத்தால் அதற்கு அப்பெயர் ஏற்படலாயிற்று.

### தடையும், மகா வாக்கியங்கள் மூலம் விடையும்

நமக்குள் ஆத்மா என்ற ஒன்று உண்டு என்பதை நாம் ஒப்புக்கொள்ளலாம். ஏனெனில், அதை நாம் ஒவ் வொருவரும் நேரடியாக உணரத்தக்கதாயிருக்கின்றது. ஆனால், அதிலிருந்து இந்தப் பிரபஞ்சத்துக்கும் ஓர் ஆத்மா இருந்தாக வேண்டும்; அதுதான பிரம்மம் என்பதை

எவ்வாறு ஒப்புக்கொள்ளலாம் எனச் சிலர் ஆட்சேபிக்கலாம். இந்த ஆட்சேபணைக்கு விடை கூறுவது போலவே சில வாக்கியங்கள் உபநிடதத்திலே அமைந்துள்ளன. அந்த வாக்கியங்களுக்கு மகாவாக்கியங்கள் என்று பெயர். அவை மிக முக்கியமானவை. அவற்றுள் ''தத்வமஸி'' என்பது ஒன்று. ''நீதான் அது'' என்பது அதன் கருத்து. சீடனை நோக்கிக் குரு கூறுவதாக அமைந்தது இவ்வாக்கியம். ''அகம் பிரம்மாஸ்மி'' என்பது மற்றொன்று. ''நான் பிரம்மம்'' என்பது இதன் கருத்து. ''சோ (அ) கம் அஸ்மி'' என்பது இன்னொன்று. ''நானே அவன்'' என்பது அதன் கருத்து. அடிப்படை உண்மைகளை அனுபவ வாயிலாக உணர்ந்த அனுபூதிமான்களுடைய கூற்றுகளாக அமைந்தவையே இவ்வாக்கியங்கள்.

இந்த வாக்கியங்களில், நமக்குள்ளிருக்கும் ஆத்மாவே, அந்தப் பிரம்மம் என்பது வற்புறுத்தப்படுகின்றது. ஆத்மாவே பிரம்மம் என்று கூறுவதன் மூலம் இரண்டு பேருண்மைகள் வற்புறுத்தப்படுகின்றன என்பது அறிஞர்களது கருத்து. முதலாவது, ஆத்மா உண்டென்பது நிச்சயம் என்பதை நாம் எவ்வளவு தூரம் ஒப்புக்கொள்ளுகிறோமோ அவ்வளவு தூரம் பிரம்மத்தின் உண்மையும் உறுதியாகின்றது. இவ்வாக்கியங்களிலே மேலே எழுப்பிய ஆட்சேபத்துக்கு விடையைக் காணுகிறோம். உனக்கு ஓர் ஆத்மா இருப்பது எவ்வளவு நிச்சயமோ அவ்வளவு நிச்சயமே இப்பிரபஞ்சத்துக்குப் பிரம்மம் ஆகிய ஆத்மா இருப்பதும். ''அதைப்பற்றிய ஐயம் உனக்குத் தேவையில்லை. ஏனெனில், அதுதான் நீ; அது இல்லை என அதை நீ மறுப்பாயாயின், உன்னையே இல்லை என்பவனாவாய்'' எனக் கூறுவது போன்று அமைந்துள்ளதுள்ளன இம்மகாவாக்கியங்கள். இங்கும் ஓர் ஆட்சேபணை எழலாம். அதாவது, உபநிடதங்களை நாம் ஏன் ஒப்புக்கொள்ள வேண்டும்? உபநிடதங்களிலே சொல்லப்பட்டிருக்கிறது என்ற காரணத்தால் மட்டும் பிரம்மம் என ஒன்று

உண்டு என்பது உண்மை என எங்ஙனம் ஏற்றுக்கொள்ளலாம் எனச் சிலர் ஆட்சேபிக்கலாம். இந்த இடத்திலேதான் இந்திய தத்துவ ஞானிக்ள் வேத உபநிடதங்களுக்குக் கொடுக்கும் மதிப்புப் புலனாகும். ஒரு விஷயத்தின் மெய்ம்மை பொய்ம்மையை நிச்சயிப்பதற்கு எதை எதை, யார் யார் கூறுவதை ஆதாரமாகக் கொள்ளலாம் என்பனபற்றி இந்திய தத்துவ ஞானிகள் மிக விரிவாக ஆராய்ந்துள்ளனர். இவ்விஷயத்தை அவர்கள் ஆராய்ந்த அளவு நுட்பமாக வேறெவரும் ஆராயவில்லை. நாம் அவ்வாராய்ச்சிகளை இங்கு விவரிக்கவில்லை. உபநிடத வாக்குகள் தெய்வ அருள் பெற்றோர் வாக்குகள். அவை தெய்வ வாக்காகவே கொள்ளத்தக்கவை. அவை தெய்வ அருள் பெற்றவர்களுடைய அனுபவ சாட்சியாலும் மெய்ப்பிக்கப்பட்டவை; நமக்குக் கிடைக்கக்கூடிய ஏனைய ஆதாரங்கள் எல்லாவற்றையும்விட இந்த அருள் வாக்கு ஆதாரமே வலிமை மிக்கது என்ற முடிவுக்கே இந்திய தத்துவ ஞானிகள் வந்துள்ளனர் என்ற குறிப்பைமட்டும் இங்குக் கூறி அப்பாற்செல்வோம்.

### சட உலகுக்கும் சித்துதான் மூலம் :

ஆத்மாவும் பிரம்மமும் ஒன்று என்று கருதப்படும் இம்மகாவாக்கியங்கள் மூலம் வற்புறுத்தப்படும் இரண்டாவது பேருண்மை என்னவெனில், இச்சடப் பிரபஞ்சம் அனைத்துக்கும் மூலம் சடமல்ல; சித்து என்பதே ஆகும். மேலே, பிரம்மத்திலிருந்தே சடப்பொருள்களாலாய இப்பிரபஞ்சம் அனைத்தும் உற்பத்தியாகிறது எனக் கூறினோம். ஆத்மாவும் பிரம்மமும் ஒன்று என்ற கருத்துப்படும் மகாவாக்கியங்களையும் காட்டினோம். ஆத்மா சடப்பொருளல்ல. எனவே, சடமல்லாத ஒன்றே, சடவுலகு அனைத்தும் தோன்றுவதற்குக் காரணம் என்ற கருத்துப் பெறப்படுகின்றது. மகாவாக்கியங்கள் மூலம் வற்புறுத்தப்படும் இரண்டாவது உண்மையென மேலே நாம் குறிப்பிட்டது இதனையே.

### ஒருமை வாதமும் கருத்து வாதமும்

மனித உடல்கள் உட்பட, இச்சடவுலகமனைத்தும் பிரம்மத்துள் ஒடுங்கும். ஏனெனில், அதனிடத்திலிருந்தே அவை யாவும் உற்பத்தியாகின்றன. தனியாகவும் பலவாகவும் காணப்படும் இந்த ஆத்மாக்கள் அனைத்தும் அந்தப் பிரம்மமே. ஆகவே, அடிப்படையாய் உள்ளது பிரம்மம் எனப்படும் ஒரு பொருள் மட்டுமே. இந்த உண்மையையே உபநிடத மகாவாக்கியங்கள் வற்புறுத்துகின்றன. இதுவே உபநிடதத்தின் சாரம். பிரபஞ்சம் அனைத்தும் பிரம்மத்துள் ஒடுக்கம். ஆத்மாக்கள்கூட அந்தப் பிரம்மந்தான். ஆகையால், அடிப்படையாக உள்ளது ஒரேயொரு வஸ்துவே என இவ்வாறு வாதிப்பதற்கு **(monism)** ஒருமைவாதம் என்று பெயர். அந்த அடிப்படைப் பொருளாகிய பிரம்மம் சடமல்ல; அது ஒரு சித்து என்ற கருத்தும் உபநிடத வாக்கியங்கள் மூலம் பெறப்படுவதையும் மேலே கண்டோம். இவ்வாறு மூலப் பொருள் சடமல்ல; சித்து என்று வாதாடும் கொள்கைக்குக் **கருத்து வாதம் (Idealism)** என்பது பெயர்.

### சைவ சித்தாந்திகள் கொடுக்கும் விளக்கம்

இந்திய தத்துவ ஞானிகள் அனைவரும் இம்மகா வாக்கியங்களுக்கு ஒரே மாதிரி விளக்கம் கொடுப்பதில்லை. மேலே குறிப்பிட்ட மாதிரி ஒருமைவாதமும், கருத்து வாதமுந்தான் உபநிடதங்களின் முடிவு என்பதையும் எல்லோரும் ஒப்புக்கொள்வதில்லை. பெரும்பாலும் வேதாந்திகளே மகாவாக்கியங்களுக்கு மேலே குறிப்பிட்ட மாதிரி விளக்கம் கொடுப்போர். இந்திய தத்துவ ஞானிகளுள்ளே ஒருமைவாதத்திலும் கருத்துவாதத்திலும் மிக முன்னணியில் நிற்போர் அவர்களேயாவர். இம்மகாவாக்கியங்களுக்கு ஏனையோர் எவ்வாறு விளக்கம் கொடுப்பர் என்ற வினா இவ்விடத்திலே எழுவது இயல்பு. ஏனையோருள், உதாரணத்துக்குச் சைவ சித்தாந்திகளது விளக்கத்தை மிகச்

சுருக்கமாக இங்குக் குறிப்பிடுவோம். ''நீயே அது'' அல்லது ''நானே பிரம்மம்'' என்னும்போது ஆத்மாவும் பிரம்மமும் இரு வேறு பொருள்களல்ல; அவையிரண்டும் ஒரே பொருள் தான் என்பது அல்ல கருத்து. இரண்டும் வெவ்வேறு பொருள்களே. ஆயினும், இரண்டும் இரண்டல்ல எனத்தக்க விதமாக ஐக்கியப்படக்கூடிய இயல்புடையன என்பது தான் கருத்து என்பதே சைவ சித்தாந்திகள் கொடுக்கும் விளக்கம். இரண்டல்ல என்ற கருத்துப்படும் ''அத்வைதம்'' என்ற சொல்லுக்கு விளக்கம் கொடுப்பதில் வேதாந்திகளும் சைவ சித்தாந்திகளும் வேறுபடும் விதமும் இத்தகையதே. இவ்வாறாக, ஆத்மாவும் பிரம்மமும் எண்ணிக்கையில் ஒரு பொருளல்ல; எண்ணிக்கையில் அவை வெவ்வேறு பொருள்களே எனக் கொள்வதால், அடிப்படையில் உள்ளது, ஒருமைவாதிகள் கருதுவது போல, ஒரு பொருளல்ல; அடிப்படையிலும் பல பொருள்கள் உள்ளன என்ற கொள்கை ஏற்படுகின்றது. இக்கொள்கை பன்மைவாதம் எனப்படும். சைவ சித்தாந்திகள் பன்மை வாதிகள்.

உடலுக்கு உயிர் போல உலகுக்குப் பிரம்மம். பிரம்மத்திலிருந்தே உலகம் உற்பத்தியாகின்றது. ஆத்மாவும் பிரம்மமும் ஒன்றே என்பன போன்ற கூற்றுகளுக்கு எவ்வாறு அர்த்தம் கொள்ள வேண்டும் என்பதிலே ஏற்பட்ட கருத்து வேற்றுமைகளால் எழுந்துள்ளவையே பின் வந்த இந்திய தத்துவ ஞானப் பிரிவுகளுள் பெரும்பாலன என்பதை இங்கு குறிப்பிடுவது பொருந்தும்.

### கருத்து வேறுபாடுகளும் அவற்றின் விளைவும்

மகாவாக்கியங்களின் அர்த்தமென்ன, அவற்றிற்கு எவ்வாறு விளக்கம் கொடுக்க வேண்டும், ''ஆத்மாதான் பிரம்மம்; அதுதான் நீ'' என்பதன் உண்மையான கருத்தென்ன என்பன போன்ற வினாக்களுக்குரிய விடைகளைப் பற்றி அன்று தொடக்கம் இன்றுவரை இந்திய தத்துவ

ஞானிகளிடையே தருக்கம் நிகழ்ந்துகொண்டிருக்கிறது. வேறுபட்ட விளக்கத்துக்கு இடம் தருவன இம்மகாவாக்கியங்கள் மட்டுமல்ல. கருத்து வேறுபாட்டுக்கு இடம் தரும் வாக்கியங்கள, உபநிடதங்களிலே இன்னும் எத்தனையோ உள. கருத்து வேறுபாடுகளுக்கு இடம் தரும் வாக்கியங்களை மட்டுமன்றி ஒன்றுக்கொன்று மாறாகத் தோன்றும் கருத்துகளையும் உபநிடதங்களிலே காணலாம். மூலப் பொருள் ஒன்றோ அல்லது பலவோ? அப்பொருள் சித்தா அல்லது சடமா என்ற வினாக்களுக்கு உபநிடதம் முழுவதும் ஒருமுகமான விடையைக் காண்பதற்கில்லை. மூலப் பொருள் ஒன்று என்ற கொள்கைக்கு ஆதாரம் தரும் வாக்கியங்களும் உள. மூலப்பொருள் பல என்ற கொள்கைக்கு ஆதாரம் தரும் வாக்கியங்களும் உள. இவ்வாக்கியங்களுள் எதனை, எவ்வாறு கொள்ள வேண்டும் என்பதிலேயே பல ஆயிரமாண்டுகளாக இந்திய தத்துவ ஞானிகள் அனைவரும் தங்கள் சிந்தனையைச் செலுத்தியுள்ளனர். இவர்களுக்கிடையே ஏற்பட்ட கருத்து வேறுபாடுகள்தான் வேதாந்தம், விசிட்டாத்வைதம், துவைதம், சித்தாந்தம் என இந்து மதத்தினுள்ளே பல உட்பிரிவுகள் ஏற்பட்டமைக்குக் காரணம்.

**பல விளக்க உரைகள் எழுதப்பட்ட காரணம்**

மேலே, அடிப்படையாயுள்ளது ஒரே ஒரு பொருள்தான்; அது ஒரு சித்துப் பொருள். அதிலிருந்துதான் அதற்கு மாறான இச்சடவுலகமனைத்தும் உற்பத்தியாயிற்று என உபநிடத வாக்கியங்கள் கூறுவதாகக் குறிப்பிட்டோம். சித்துப் பொருள் எதற்காக இந்தச் சடப் பிரபஞ்சத்தைத் தன்னிலிருந்து உற்பத்தியாக்குகின்றது? சித்துப் பொருளிலிருந்து அதற்கு நேர் மாறான சடப் பொருள் எங்ஙனம் உற்பத்தியாக முடியும்? அந்தச் சித்துப் பொருளுக்கும் இந்தச் சடவுலகுக்கும் உள்ள தொடர்பு எத்தகையது? இத்தகைய வினாக்களுக்கும் உபநிடதங்களிலேயே விடைகளைக் காணலாம். ஆனால், அவ்விடை

கள் தெளிவாயில்லை. இக்காரணத்தால்தான் உபநிட தங்களில் காணப்படும் கருத்துகளைத் தெளிவுபடுத்தும் நோக்கத்தோடு பல விளக்கவுரைகள் எழுதப்படலாயின. எழுதியவர்களின் மதிநுட்பத்துக்கும் அனுபவத்துக்கும் ஏற்றவாறு விளக்கங்களும் தம்முள் வேறுபடலாயின.

**சுருக்கம் :**

இக்கட்டுரையிலே, உடலுக்குள்ள ஆத்மாவைப் போல உலகுக்கும் ஓர் ஆத்மா உண்டு. அந்த உலக-ஆத்மாவே பிரம்மம். அத்தகைய உலக-ஆத்மாவின் உண்மையையே உபநிடதத்திலுள்ள மகாவாக்கியங்கள் உணர்த்துகின்றன என்பதையும், உபநிடத மகாவாக்கியங்களுக்கு விளக்கம் கொடுப்பதில் வேதாந்திகளும் சைவ சித்தாந்திகளும் வேறு படும் விதத்தையும், அதன் விளைவாக ஒருமைவாதம் பன்மை வாதம் ஆகிய இரண்டும் எங்ஙனம் ஏற்படுகின்றன என்பதையும், உபநிடதங்களிலே காணப்படும் கருத்து வேறு பாடுகளால் பிற்காலத்தில் ஏற்பட்ட மதப்பிரிவுகளையும் சுருக்கமாக விளக்கினோம்.

# உபநிடதங்கள் - 4

உபநிடதங்களிலே பேசப்படுவனவற்றுள் பிரம்மம், ஆத்மா ஆகிய இரண்டுமே மிக முக்கியமானவை என முந்திய இரு கட்டுரைகளிலும் குறிப்பிட்டு, அவற்றை இயன்ற அளவு விளக்கவும் முயன்றோம். பிரம்மத்தைப்பற்றி உபநிடதங்களில் காணப்படும் இன்னுமொரு முக்கியமான குறிப்பைமட்டும் இங்குக் கூறி மேலே செல்லுவோம்.

**பிரம்மத்தின் நிலைகள் - சப்பிரபஞ்சம் :**

உபநிடதங்களிலே பிரம்மத்துக்கு இரண்டு நிலைகள் கூறப்படுகின்றன. இதனைப் பிரம்மத்தைப்பற்றிய இருவித வருணனைகள் எனக் கூறலாம். ஒன்று, பிரம்மம் உலகத்தோடு கூடி, உலகம் எங்கணும் வியாபித்திருக்கும் நிலை. இது சப்பிரபஞ்ச நிலை எனப்படும். அதாவது, சக பிரபஞ்சம் - பிரபஞ்சத்தோடு கூடியது - என்பது இதன் கருத்து. இந்த நிலை சந்தோக்ய உபநிடதத்தில் நன்கு வருணிக்கப்பட்டுள்ளது. அங்குப் பிரம்மம் தஜ்ஜலன் என்ற பெயரால் குறிப்பிடப்படுகின்றது. தஜ்ஜலன் என்ற இச்சொல்லுக்குத் தோன்றுவதற்கும், நிலைபெறுவதற்கும், பின்னர் ஒடுங்குவதற்கும் காரணமாக உள்ளது என்பது கருத்து. இந்த உலகம் எதிலிருந்து தோன்றி, பின்னர் எதனால் நிலை பெற்று, ஈற்றில் எதனுள் போய் ஒடுங்குகின்றதோ அதுவே பிரம்மம்.

**நிஷ் பிரபஞ்சம் :**

பிரம்மம் இந்த உலகம் எங்கும் வியாபித்துள்ளது எனக் கூறும்பொழுது, இந்த உலகந்தான் பிரம்மம்; இந்த உலகத்துள் பிரம்மம் அடங்கிவிடும்; எனவே, இயற்கை தான் பிரம்மம்; அதற்கப்பால் எதுவுமில்லை என்ற கருத்து ஏற்படக்கூடும். இதனை நோக்கிப் போலும் பிரம்மத்துக்கு

உலகத்தைக் கடந்த ஒரு நிலையும் கூறப்படுகிறது. அதுவே நாம் மேலே குறிப்பிட்ட இரண்டாவது நிலை. அது நிஷ்பிர பஞ்சம் எனப்படும். நிஷ்பிரபஞ்சம் என்பதற்குப் 'பிர பஞ்சம் அற்ற' என்பது அல்லது பிரபஞ்சத்துக்கு அப்பாற் பட்ட என்பது கருத்து. இது பிரஹதாரண்ய உபநிடதத் தில் நன்கு வருணிக்கப்பட்டுள்ளது. சப்பிரபஞ்சம், நிஷ் பிரபஞ்சம் என்ற இரண்டையும் கூர்ந்து நோக்கும்பொழுது ஓர் உண்மை புலனாகின்றது. இந்த உலகம் பிரம்மத்துள் அடங்குமே தவிர, பிரம்மம் உலகத்துள் அடங்காது. உலகம் பிரம்மத்துள் அடங்குவது போல, பிரம்மமும் உலகத்துள் அடங்கும் எனக் கொண்டால், இயற்கையே இறைவன் என்ற நிலைதான் ஏற்படும். அங்ஙனமன்றி, இறைவன் இயற்கையுமாகி அப்பாலுமானவன் என்ற உண்மையையே இந்த இருநிலைகளும் சேர்ந்து உணர்த்துகின்றன. சைவ சித்தாந்தத்தில் இறைவனுக்கும் உலகத்துக்குமுள்ள தொடர்பை மூன்று விதமாகக் குறிப்பிடுவதுண்டு. இவை முறையே ஒன்றாய், உடனாய், வேறாய் எனப்படும். சப்பிரபஞ்ச நிலை ஒன்றாய் உடனாய் என்ற இரண்டை உற்யும் குறிப்பதாகவும், நிஷ்பிரபஞ்ச நிலை வேறாய் என் பதைக் குறிப்பதாகவும் கொள்ளலாம்.

**எது முக்கியமானது ?**

பிரம்மத்தினது இந்த இரு நிலைகளுள் எது முக்கிய மானது என்ற வினா இங்கு எழலாம். இரண்டுமே முக்கிய மானவை எனக் கருதுவர் சைவ சித்தாந்திகள். நிஷ்பிர பஞ்ச நிலையே முக்கியமானது எனக் கருதுவர் வேதாந்தி கள். பிரம்மம் தன்னிடமிருந்து இந்தப் பிரபஞ்சம் உற்பத்தியாவதற்கும் பின் அதுதன்னுள்ளே ஒடுங்குவதற்கும் காரணமான நிலையே சப்பிரபஞ்ச நிலை என மேலே குறிப்பிட்டோம். வேதாந்திகள் இப்பிரபஞ்சம் ஏனையோர் கருதுமளவு உண்மையானது எனக்கொள்வதில்லை. அத னாலேதான் பிரபஞ்ச உற்பத்திக்குக் காரணமான சப்பிர பஞ்ச நிலையையும் குறைவானதாக அவர்கள் மதிக்கின்

றார்கள். இப்பிரபஞ்சம் உண்மை எனக்கருதும் ஏனையோர், இது உற்பத்தியாவதற்கு மூல காரணமாயுள்ள பிரம்மம் தன்னிலிருந்து உண்மையாகவே இதனை உற்பத்தி செய்கின்றது எனக் கொள்ளுகின்றனர். அவர்களுடைய இக்கொள்கை **பிரம்ம பரிணாம வாதம்** என்னப்படும். பிரம்மம் உலகை உண்மையாகவே தன்னிடமிருந்து உற்பத்தி செய்கின்றது என்பதே இதன் கருத்து. வேதாந்திகள் இப் பிரம்ம **பரிணாம வாதத்தை** ஒப்புக்கொள்வதில்லை. உற்பத்தி செய்வது போலத் தோன்றுகின்றதென்பதே அவர்களுடைய கொள்கை. இதனை உணர்த்துவதற்காக அவர்களுடைய கொள்கை **பிரம்ம விவர்த்த வாதம்** எனப்படும். பரிணாமம் என்ற சொல், சிருட்டி உண்மையாகவே நிகழ்கின்றது என்ற கருத்தையும், விவர்த்தம் என்ற சொல், சிருட்டி நிகழ்வது போலத் தோன்றுகின்றதேயொழிய உண்மையில் எதுவும் நிகழவில்லை என்ற கருத்தையும் குறிக்கும். எனவே, பிரம்ம விவர்த்த வாதிகளாகிய வேதாந்திகள் நிஷ்பிரபஞ்ச நிலைக்கு முதன்மை கொடுப்பதையும், பிரம்ம பரிணாம வாதிகளாகிய ஏனையோர் நிஷ்பிரபஞ்சம், சப்பிரபஞ்சம் ஆகிய இரு நிலைகளுக்கும் முதன்மை கொடுப்பதையும் காண்கிறோம். வேதாந்திகளைப் பிரம்மம் விவர்த்த வாதிகளாகவும், நிஷ்பிரபஞ்சத்துக்கு முதன்மை கொடுப்போராகவும் செய்த காரணங்கள் எவை, ஏனையோரைப் பிரம்ம பரிணாம வாதிகளாகவும், நிஷ்பிரபஞ்சம், சப்பிரபஞ்சம் ஆகிய இரு நிலையும் முக்கியமெனக் கொள்வோராகவும் செய்த காரணங்கள் எவை என்பதை அறிவது சிந்தனைக்கு நல்ல விருந்தாகும்.

### ஆத்மாவின் கோசங்கள்

பிரம்மத்தைப்பற்றிய குறிப்பை இம்மட்டிலே நிறுத்தி ஆத்மாவைப்பற்றி இரண்டொரு குறிப்பை இங்குத் தருவோம். ஒன்றுக்கு மேல் ஒன்றாகப் பல கவசங்களால் மூடப்பட்டாற்போல ஆத்மா மூடப்பட்டிருப்பதாகக் கூறும் ஒரு குறிப்பைத் தைத்திரியஉபநிடதத்திலே காண்கின்றோம்.

எல்லாவற்றுக்கும் புறத்தேயுள்ள கவசமே இந்த உடம்பு. அது அன்னத்தால், அதாவது, உணவினால் ஆயது என்ற காரணத்தால் அதற்கு அன்னமய கோசம் என்று பெயர். கோசம் என்ற சொல்லுக்கு உறை என்பது கருத்து. இதற்குள்ளே இதைவிட நுட்பமாக உள்ளது பிராணமய கோசம். இதுவே சீவசக்தி. இதற்குள்ளே உள்ளது மனோமய கோசம். இதற்குமுள்ளே உள்ளது விஞ்ஞானத்தால் – அதாவது, அறிவால் – ஆயது என்ற காரணத்தால் விஞ்ஞானமயகோசம் எனப்படும். இதற்கு முள்ளே உள்ளது ஆனந்தமயமானது என்ற காரணத்தால் ஆனந்தமயகோசம் எனப்படும். ஒன்றுள் ஒன்றாக இத்தனை உறைகளாலும் மூடப்பட்டு, இவற்றுக்கு நடுவில் உள்ளதே ஆத்மா. மேனாட்டுத் தத்துவஞானிகள் பிராணன், மனம், அறிவு ஆகிய அனைத்துக்கும் அப்பாற்பட்டதே ஆத்மா என்ற அடிப்படைவரை செல்லவில்லை என்பது இங்குக் குறிப்பிடத் தக்கது. ஆத்மா தனக்கு அந்நியமான இவைகளையே தான் எனக் கருதுவதாலேயே அதற்குக் கன்மங்களும் மறு பிறப்புகளும் அவற்றோடு சேர்ந்த துன்பங்களும் ஏற்படு கின்றன.

### ஆத்மாவின் உண்மை இயல்பு

ஆத்மாவின் உண்மை இயல்பை அறிவதற்காக நனவு நிலை, கனவு நிலை ஆகிய இரண்டுமன்றி அதற்கப்பாலும் இரண்டு நிலைகள் உபநிடதங்களில் ஆராயப்பட்டுள்ளன. அவற்றுள் ஒன்று, கனவில்லாத உறக்க நிலை; மற்றது, அதற்கும் அப்பாற்பட்ட நிலை. அது துரிய நிலை எனப் படும். இன்று உளதத்துவ ஆராய்ச்சியில் மிக முன்னணியில் நிற்கும் மேல்நாட்டவரும் அதிசயிக்கத்தக்க முறையில் இத் தகைய ஆழமான ஆராய்ச்சியில் பல ஆயிரம் ஆண்டு களுக்கு முன்பே இந்திய தத்துவ ஞானிகள் ஈடுபட்டமை வியப்புக்குரியது. நான்காவதாகச் சொல்லப்பட்ட துரிய நிலை சாதாரணமாக எல்லோராலும் உணரக்கூடியதன்று. அது யோகப் பயிற்சி உடையவர்களால் மட்டுமே உணரக்

கூடியது. அதற்கு முற்பட்டதாகிய கனவற்ற உறக்கம் எவ்வித அனுபவமும் அற்ற நிலை. ஆனால், துரியம், அனுபவம் அற்ற நிலையல்ல. அது ஓர் ஆனந்த அனுபவம் உள்ள நிலை. அந்த ஆனந்தந்தான் ஆத்மாவின் உண்மை. இயல்பு.

**இரு வித முக்திகள்**

மேலே, ஆத்மா தனக்கு அந்நியமானவற்றோடு தன்னை ஒன்றுபடுத்துவதாலேயே அது துன்பத்துக்குள்ளா கிறது எனக் கண்டோம். துன்பத்திலிருந்து நீங்கிய நிலையே முக்தி. இருவித முக்திகள் பேசப்படுகின்றன. ஒன்று, விதேக முக்தி. அதாவது, தேகம் நீங்கிய பிற்பாடு ஏற்படுவது. மற்றது, சீவன் முக்தி. அது இந்த உடலோடு இருக்கும்போதே பெறக்கூடியது.

**முக்தியை அடைவதற்கு வழிகள் : வைராக்கியம்**

இந்த முக்திகளைப் பெறுவதற்கு உரிய வழிகளும் உபநிடதங்களிலே கூறப்படுகின்றன. அவற்றுள் வைராக்கி யமும் ஞானமும் முக்கியமானவை. வைராக்கியமென்பது பற்றறுத்தல். இது அகங்காரத்தை நீக்குவதன் மூலமே கைகூடும். அகங்காரமே எல்லாக் கேடுகளுக்கும் காரணம். பிரமசரியம், கிரகஸ்தம், வானப்பிரஸ்தம் முதலிய வாழ்க்கைப் படிகளை முறையாகக் கடப்பதன் மூலமே அகங்காரத்தை நீக்கிப் பற்றற்ற நிலையை அடையலாம்.

**ஞானம்**

அடுத்ததாகிய ஞானத்துக்கு மூன்று வழிகள் கூறப் பட்டுள்ளன. சிரவணம், மனனம், நிதித்தியாசனம் என் பவை அவை. சிரவணம் என்பது, தக்க குருவின் மூலம் உபநிடதங்களைக் கற்றல். மனனம் என்பது கற்றவற்றைச் சிந்தித்தல். நிதித்தியாசனம் என்பது அவற்றைத் தியானித் தல். இதுவே மிக முக்கியமானது. இது இலகுவிலே

கைவரக்கூடிய ஒன்றல்ல. அதனாலேதான் இத்தியானம் கைவருவதற்கு வழியாகப் பலவித உபாசனைகள் உபநிடதங்களிலே கூறப்பட்டுள்ளன. இவ்வுபாசனைகள் மனத்தை ஒருவழிப்படுத்துவதற்குப் பயிற்சி அளிப்பனவாகும். இப் பயிற்சிகளுக்குப் பின்பே தியானம் பரிபூரணமாகக் கைகூடும்.

### தியானத்துக்கு உவமை

தியானத்துக்கு முண்டக உபநிடதத்திலே ஒரு சிறந்த உவமை சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. 'தியானம் செய்பவன் வில்லாளி. குருவிடத்திலே அடைந்த வேதாந்த ஞானமே வில். தியானம் செய்பவனுடைய ஆத்மாவே அம்பு. அம்பாகிய ஆத்மாவை—அதாவது, தன் உள்ளத்தை வில்வில் வைத்து நாணை இழுக்க வேண்டும். நாணை இழுப்பதென்றால் ஏகாக்கிரசித்தத்துடன் தான் அடைந்த ஞானத்தை உபயோகித்துத் தியானிப்பது. நாணை நன்றாக இழுத்துக் குறி பார்க்க வேண்டும். பரமாத்மாவே குறியாகும். நல்ல வில்லாளி வில்லை வளைக்கும் போது குறியும் அம்பும் ஒரு நேரில் அமையச்செய்கிறான். அந்த நிலையில் அம்பு குறியில் மறைந்து போகிறது. பரம் பொருளைத் தியானம் செய்பவன் அவ்வாறே தன் ஆத்மாவையும் பரமாத்மாவையும் ஒன்றாகவே காண வேண்டும். தியானம் செய்யும் காலத்தில் பரமாத்மாவில் தன் ஆத்மா முற்றிலும் அத்துவிதீயமாகப் போகல் வேண்டும்.'

### இவ்வுலக வாழ்வுக்கு நேரடியாகப் பயன்படுபவை

நாம் சுலபமாக உணர முடியாத பொருள்களாகிய பிரம்மம், ஆத்மா போன்றவற்றைப்பற்றி மட்டுமா உபநிடதங்கள் பேசுகின்றன? நமது இக வாழ்வுக்குப் பயன் படக்கூடிய பொருளாதாரம், சமூக ஒழுக்கம் ஆகியவற்றைப்பற்றி உபநிடதங்களிலே ஒரு குறிப்பாவது கிடையாதா எனச் சிலர் வினவக்கூடும். அவர்களுடைய வினாவுக்கு விடையாக உபநிடதங்களில் காணப்படுவனவற்றுள் சில கூற்றுகளை இங்குத் தருவோம். ''செல்வத்தைப்

புறக்கணிக்க வேண்டா. வந்த விருந்தினரைத் தெய்வ மாகக் கருது. உனக்காக மட்டும் உணவு உண்டாக்கினால் போதாது. நாட்டுக்குப் பயன்படுமாறு உணவு ஏராளமாக உண்டாக்கு. பொருள் உண்டாக்குவது உனக்காக அல்ல; மற்றவர்களுக்காக. எவருக்கும் இடமில்லை என்று சொல் லாதிருப்பாயாக. இதுவே ஒழுக்கம்.'' இவை உபநிட தங்களிலே காணப்படும் உபதேசங்களுக்குச் சில உதா ரணங்கள். இவ்வுபதேசங்களிலே முக்கியமாகப் பிறர் நலம் பேணும் குறிக்கோள் வற்புறுத்தப்படுவதைக் காண் கின்றோம். இதைவிட உயர்ந்த குறிக்கோள் எதையும் வேறெந்தச் சிறந்த இலக்கியத்திலும் காண இயலாது. இதனோடு சேர்ந்த விருந்தோம்பலுக்கு உபநிடதங்களிலே கொடுக்கப்பட்ட இடமும் சிறப்பாகக் குறிப்பிடத்தக்கது. யமன் தன்னிடம் விருந்தினனாக வந்த நசிகேதனை அவனது வருகையை அறியாத காரணத்தால் மூன்று நாள் காக்க வைத்த குற்றத்தை உணர்ந்ததும் அடைந்த துயரையும், அதற்குப் பிராயச்சித்தமாக மூன்று வரங்கள் கேட்குமாறு யமன் நசிகேதனை வேண்டியதையும் விருந்தோம்பலுக்கு எவ்வளவு முக்கியமான இடத்தை உபநிடதங்கள் கொடுத் துள்ளன என்பதை உணர்த்துவதற்கு உதாரணமாக இங்கு குறிப்பிடலாம்.

**உபநிடதங்களின் பெருமை பரவிய விதம்**

இவ்வாறு இம்மை, மறுமை இரண்டுக்குமே பயன்பட வல்ல இவ்வுபநிடதங்களின் சிறப்பையும் நம் நாட்டிலுள்ள வேறு சில சிறப்புகளைப் போலவே முதலில் மேனாட்ட வர் உணர்ந்து நமக்கு உணர்த்தத் தொடங்கிய பின்பே நம்மவருள் பலர் உணரத் தொடங்கினர். உபநிடதங்களின் மகிமையை மேனாட்டவர் அறிவதற்குக் காரணமாயிருந் தவர் உபநிடத கலாசாரத்துக்கு அந்நியராயுள்ளவரே என்பது வியப்புக்குரியது. கி.பி. 1657இல் வாழ்ந்த தாராஷுகோ என்ற மொகலாய இளவரசரே உபநிடதங்

களின் மகிமையை உலகறியச் செய்த பெருமைக்கு உரியவர். அவர் தமக்கிருந்த சமஸ்கிருதப் பற்றினாலும் பரந்த மனப்பான்மையினாலும் பல பண்டிதர்களுடைய துணைகொண்டு ஐம்பது முக்கியமான உபநிடதங்களைப் பாரசீக மொழியில் மொழிபெயர்த்தார். இந்தப் பாரசீக மொழிபெயர்ப்பைக்கொண்டே ஐரோப்பிய அறிஞர்கள், 1801இல், உபநிடதங்களை முதன் முதலில் லற்றின் மொழியில் மொழிபெயர்த்தனர். இந்த லற்றின் மொழிபெயர்ப்பு மூலம் உபநிடதங்களின் பெருமை மேல்நாடு முழுவதும் பரவியது. பின் ஒவ்வொன்றாக மேல்நாட்டு மொழிகள் பலவற்றிலும் அவை மொழிபெயர்க்கப்படலாயின. டோசன், ஷொப்பன்ஹோவர் போன்ற பெரும் மேதைகள் இவ்வுபநிடதங்களைக் கற்பதிலேயே தம் வாழ்நாள் முழுவதும் ஈடுபடுவாராயினர். ஷொப்பன்ஹோவர் எனப்படும் ஜெர்மன் தேசத் தத்துவ ஞானி தினமும் இரவில் படுக்கப் போவதன் முன் உபநிடதங்களிலிருந்து சில சுலோகங்களைப் பாராயணம் பண்ணுவதை ஒரு விரதமாகக் கொண்டிருந்தார். உபநிடதங்கள் மேனாட்டுத் தத்துவ ஞானிகளின் உள்ளத்தை எவ்வளவு தூரம் கவர்ந்திருந்தன என்பதற்கு இந்த உதாரணம் மட்டுமே போதும்.

எங்கள் சுப்பிரமணிய பாரதியாருடைய வாக்கோடு இக்கட்டுரையை முடிப்போம்.

**"பன்னரு முபநிடத நூலெங்கள் நூலே**
**பார்மிசை ஏதொரு நூலிது போலே."**

**சுருக்கம் :**

பிரம்மத்தின் இரு நிலைகளைப்பற்றிய விளக்கம், அவற்றுள் முக்கியமானது எது என்பதிலேயுள்ள கருத்து வேறுபாடு, ஆத்மாவின் உண்மையியல்பு, இருவித முக்தியும் அவற்றுக்கு வழிகளும், உணவு உற்பத்திபற்றியும் விருந்தோம்பல் பற்றியும் உபநிடதம் கூறுவன, உபநிடதங்களின் பெருமை பிற நாடுகளுக்குப் பரவிய விதம் ஆகியவையே இக்கட்டுரையிலே கூறப்பட்டவை.

# கீதை

## பிரஸ்தானத்திரயத்துள் ஒன்று

பகவத் கீதை என்ற பெயரைப் பலரும் அறிவர். ஆயினும், அந்நூலிலே சொல்லப்பட்டவற்றை எல்லோரும் அறிவர் எனக் கருதவிடமில்லை. பகவத்கீதையில் கூறப் பட்டுள்ளன அனைத்தையும் குறிப்பிடுவது இக்கட்டுரையின் நோக்கமல்ல. பகவத்கீதை பிரஸ்தானத்திரயத்துள் ஒன்று என்று முன்பு குறிப்பிட்டுள்ளோம். இந்து சமய சாத்திரம், இந்திய தத்துவ ஞானம் ஆகிய அனைத்துக்கும் மூல இலக்கியங்களாக மூன்றைக் கொள்வது வழக்கம். அந்த மூன்றுமே பிரஸ்தானத்திரயமாகும். அந்த மூன்றனுள்ளே ஒன்று உபநிடதம்; மற்றது பகவத்கீதை; அடுத்தது பிரம்ம சூத்திரம். வேதாந்த சூத்திரம் எனப்படுவதும் இப்பிரம்ம சூத்திரமே. இங்குக் குறிப்பிட்ட இம்மூன்றுமே இந்திய தத்துவ ஞான, சமய ஞான வளர்ச்சியனைத்துக்கும் அடி கோலியனவாகும். உபநிடதங்களை முந்திய கட்டுரை களிலே ஆராய்ந்தோம். இக்கட்டுரையிலே கீதையிலே முக்கியமாக என்னென்ன சொல்லப்பட்டிருக்கின்றன என் பதைச் சுருக்கமாகக் குறிப்பிட்டு, அவை பிற்காலக் கருத்து வளர்ச்சிக்கு எங்ஙனம் அத்திவாரமிட்டன என் பதையும் சுட்டிக் காட்டுவோம். பிரம்மசூத்திரத்தைப் பற்றி வேதாந்தத்தைப்பற்றிய கட்டுரையிலே எழுதியுள் ளோம்.

## கீதை உபதேசிக்கப்பட்ட சந்தர்ப்பம்

கீதை எந்தச் சந்தர்ப்பத்திலே உபதேசிக்கப்பட்டது என்பதைப் பலரும் அறிவர். மகாபாரதப்போரிலே துரி யோதனாதியோரை எதிர்த்துப் போர் செய்வதற்கு வந்த அர்ச்சுனன், எதிர்க்கட்சியிலே நின்ற தனது உறவினர் களையும் ஆசாரியர்களையும் கண்டு, அவர்களையெல்

லாம் கொல்ல வேண்டுமேயென்று மனங்கவன்று தயங்குகின்றான். அந்த நிலையிலே அவனுக்குத் துக்கம் மேலிடுகிறது; கலக்கம் அடைகின்றான். இந்தத் துக்கத்தை நீக்கிக் கலக்கத்தை தெளியவைப்பதற்காக அமைந்ததே கீதோபதேசம். அர்ச்சுனனுக்கு ஏற்பட்டது போன்ற துக்கமும் கலக்கமும் மனிதப் பிறப்பெடுத்த நம்மெல்லோருக்குமே ஏற்படக்கூடியவை. சந்தர்ப்பங்களும், ஏற்படும் விதங்களும் வேறுபடலாம்.

**துக்கமே தத்துவ ஆராய்ச்சிக்கு மூலம்**

துக்கந்தான் தத்துவ விசாரத்துக்கு ஆரம்பம். தன்னுடைய நெருங்கிய உறவினர்களையும், நண்பர்களையும், ஆசாரியர்களையும் கொல்ல வேண்டுமே என்ற துக்கம் அர்ச்சுனனுக்கு ஏற்பட்டது. அந்தத் துக்கமே பிரபஞ்சத்தைப்பற்றிய ஆராய்ச்சிக்குத் தொடக்கமாக அமைந்தது. தன் மதிப்புக்குப் பாத்திரமானவர்களைக் கொல்ல வேண்டியிருக்கிறதே என்பது அர்ச்சுனனுக்கு ஏற்பட்ட துக்கம். மதிப்புக்குப் பாத்திரமானவர்கள் யார்? மதிப்புக்குப் பாத்திரமானவர்கள் எனக் குறிப்பிடும்போது, நாம் அவர்களுடைய உடலைக் குறிக்கின்றோமா அல்லது உயிரைக் குறிக்கின்றோமா? இத்தகைய வினாக்களோடு தொடங்குகிறது, அர்ச்சுனனுடைய கலக்கத்தைத் தெளிவிக்க முயன்ற கண்ணனுடைய உபதேசம்.

**உடலும் உயிரும்**

நாமும் பலரிடம் மதிப்பு வைத்திருக்கிறோம்; அவர்களை இழக்க நேரிடும்பொழுது துக்கப்படுகிறோம்; பல பொருள்களிலே பற்று வைத்திருக்கிறோம். அவற்றை இழக்க நேரிடும்போது துன்பப்படுகிறோம். நாம் துக்கத்தை நீக்க வேண்டுமானால் நம் பற்றுக்குக் காரணமாயுள்ள பொருள்களின் உண்மையியல்பை ஆராய வேண்டும். ''போரிலே உன்னால் அழியப்போகும் பகைவர்களுடைய உடலைப்பற்றித் துக்கப்படுகிறாயா அல்லது உயிரைப்பற்றித்

துக்கப்படுகிறாயா?'' என்று கண்ணன் கேட்கிறான். உடல், நீ அழிந்தாலும் அழியாவிட்டாலும் எப்படியாவது ஒரு நாள் அழிந்தே தீருவது. அழிந்துபோகும் உடலுக்காகக் கவலைப்பட வேண்டிய அவசியமில்லை. அவர்களுடைய உயிர்களுக்காகவென்றால், அவ்வுயிர்கள் அழியாதவை; அவற்றை யாராலும் அழிக்க முடியாது. இவ்வாறு ஆன்மாவினுடைய முக்கியமான லக்ஷணம் ஒன்றைக் கண்ணன் அர்ச்சுனனுக்குச் சொல்லத் தொடங்குகிறான்.

''ஒருவன், நான் கொல்லுகிறேன் என்று எண்ணுவதும், நான் கொல்லப்படுகிறேன் என்று எண்ணுவதும் இரண்டும் அறியாமை. உயிரானது கொல்லுவதுமில்லை; கொல்லப்படுவதுமில்லை.''

''உயிரானது பிறப்பதுமில்லை, இறப்பதுமில்லை; இல்லாமலிருந்து புதிதாக உண்டாகிவிடவில்லை; உண்டாகி பிறகு இல்லாமற்போவதுமில்லை. பிறப்பற்ற அந்தப் பொருள் மரணம் அடைவதில்லை. கொல்லப்படுவது உடலே; அதுவல்ல.

''நைந்துபோன ஆடைகளைத் தள்ளிவிட்டுப் புது உடைகளை அணிவது போல் உடலைக் களைந்துவிடுகிறது உயிர். களைந்துவிட்டுப் புது உடலைப் பூணுகிறது.''

இவை ஆன்மாவைப்பற்றிக் கண்ணன் அர்ச்சுனனுக்குக் கூறியவை.

அழியும் இந்த உடலுக்கூடாக அழியாத ஒரு பொருள் நிலைத்து நிற்கின்றது; அதுவே ஆன்மா என இங்குக் குறிப்பிடப்படுவது கவனிக்கத்தக்கது. ஆன்மாவைப்பற்றிய இக்கருத்து இந்திய தத்துவ ஞானத்தின் அடிப்படைகளுள் ஒன்றாகும். இந்திய தத்துவ ஞானிகளுள் பெரும் பாலோர் இத்தகைய நிலையான ஒன்றுண்டு எனக் கருது

வதையும், உலகாயதர் பௌத்தர் போன்றோர் மட்டுமே அத்தகைய ஒரு பொருள் கிடையாதென வாதாடுவதையும் பின்னர்க் காண்போம்.

**நான்கு விஷயங்கள்**

மனிதனுக்கு ஏற்படும் துக்கந்தான் இப்பிரபஞ்சம் பற்றிய ஆராய்ச்சிக்கு மூல காரணம் என மேலே குறிப்பிட்டோம். பிற்காலத்தில் இந்திய தத்துவ ஆராய்ச்சியில் ஏற்பட்ட விரிவனைத்தையும் ஒருவிதத்தில் நான்கு விஷயங்களுள் அடக்கலாம். அவை துக்கம், துக்க நிவாரணம், துக்க உற்பத்தி, துக்க நிவாரண மார்க்கம் என்பனவாகும். கூர்ந்து நோக்கினால் பகவத்கீதையிலே கூறப்படும் முக்கிய விஷயங்களும் இந்த நான்கனுள்ளும் அடங்குவது புலனாகும். இந்த நான்கையும்பற்றியே பௌத்த மதமும் பேசுகின்றது. ஆனால், பகவத்கீதை காலத்தால் புத்தருக்கு முற்பட்டது என்பதை இங்குக் குறிப்பிடல் வேண்டும். அர்ச்சுனனுக்கு ஏற்பட்டதும் ஒருவிதத் துக்கம். அவன் நாடியது அத்துக்கத்துக்கு நிவாரணம். அவனுடைய தேருக்கு அச்சமயம் சாரதியாயிருந்த பகவான், துக்கம் எதிலிருந்து உற்பத்தியாகின்றது என்பதையும், அத்துக்க நிவாரணத்துக்கு மார்க்கம் எது என்பதையும் ஆசறுதியாக விளக்கியுள்ளார். பகவான் மூலம் அன்று கூறப்பட்ட அவையிரண்டும் உலகிலுள்ள நம் அனைவருக்கும் இன்றும் பயன்படும்.

**துக்கத்துக்குக் காரணம்**

துக்கமனைத்துக்கும் காரணம் பற்று. நாம் ஒவ்வொருவரும் ஒவ்வொரு விஷயத்திலோ பொருளிலோ பற்று வைத்திருக்கிறோம். அர்ச்சுனனுக்குப் பற்று இருந்தது. தனது உற்றார் உறவினர் ஆசாரியார் ஆகியோரிடம் அவனுக்குப் பற்றிருந்தது. அதனாற்றான் அவர்களது அழிவை எண்ணியதும் அவனுடைய மனம் கலங்கியது.

**நிஷ்காமிய கன்மம்**

பற்றை நீக்குவதே துக்கமனைத்தையும போக்குவதற்கு வழி எனப் பகவான் உபதேசிக்கின்றார். அப்பற்றை நீக்குவதற்கு வழியையும் அவரே கூறுகின்றார். ஏதாவதொரு பொருளிலோ, செயலிலோ சிறிதுகூடப் பற்றில்லாதவர் நம்முள் ஒருவராவது இருப்பது அருமை. அத்தகையவர் இரண்டொருவராவது இருக்கக்கூடுமென ஒப்புக்கொண்டாற்கூட, தாம் தாம் செய்யும் செயல்களின் பலனிலே பற்றில்லாமல் எவருமே இருக்க முடியாது. செய்யும் செயல் சிறிதோ பெரிதோ அதன் பலனைப்பற்றி ஓரளவாவது ஆவற்படாமலிருக்க யாரால் முடியும்? தாம் திட்டமிட்டுப் பாடுபட்டுச் செய்யும் செயலொன்றன் பலனிலே பற்றில்லாதிருப்பதென்பது மிகமிகக் கடினமான ஒன்று. ஆயினும், இதைத்தான் கீதாசாரியன் அர்ச்சுனனுக்கு உபதேசிக்கின்றான். ''கடமையைச் செய். ஆனால், அதன் பலனில் பற்று வைக்காதே'' என்பதே பகவானுடைய உபதேசம். பலனை விரும்பாது செய்யும் செயல் 'நிஷ்காமிய கன்மம்' எனப்படும். பகவத்கீதை முழுவதும் திரும்பத் திரும்ப வற்புறுத்திப் பேசப்படுவது இந்த நிஷ்காமிய கன்மமேயாகும். காமிய என்பது விருப்பம் என்னும் கருத்தையுடைய காமம் என்ற சொல்லடியாகப் பிறந்தது. நிஷ் என்பது எதிர்மறைப் பொருளை உணர்த்துஞ்சொல். எனவே, நிஷ்காமிய கன்மம் என்பதற்குப் பலனை விரும்பாது செய்யும் கருமம் என்பதே கருத்தாகும். போர்முனைக்குப் போர் செய்வதற்காக வந்த அர்ச்சுனன் போர் புரிதலையும், எதிரிகளை அழிப்பதையும் தனது கடமையாகச் செய்து முடிக்க வேண்டுமேயொழிய அதன் பலன்களைப்பற்றிச் சிந்திக்கலாகாது என்பதே கீதாசாரியனின் உபதேசம்.

''உன்னுடைய உரிமை, செய்யும் காரியம் மட்டுமே. காரியத்தின் முடிவும் பயனும் உன் உரிமையல்லவேயல்ல. பயனில் ஆசை செலுத்தி எதையும் செய்யாதே. இதைச்

சொன்னேன் என்று செய்ய வேண்டியன செய்யாமல் சும்மா இருந்துவிடுவதில் மனம் செலுத்தாதே. பற்று வைத்துக் கொள்ளாமல், பகையை அகற்றிச் செய்வதைச் செய். நிறைவேறுவதும் நிறைவேறாமல் போவதும் இரண்டையும் ஒன்றாகக் கருதிச் செய். இந்தச் சமநிலைக்கே யோகம் என்று பெயர்.

''செய்யும் செயலில் உள்ள பயனை ஆசைப்படாமல் துறந்த வாழ்க்கை நடத்தும் அறிஞர்கள் பிறவித்தளை யினின்று விடுபட்டு நோயற்ற உயர் பதவியை அடைவார்கள்.''—இவை கண்ணனுடைய உபதேசங்கள்.

**துறவும் சன்னியாசமும்**

கீதையிலே யோகம், துறவு, சன்னியாசம், தியாகம், வேள்வி ஆகிய யாவும் ஏறத்தாழ ஒரே கருத்திலேயே உபயோகிக்கப்படுவதை நாம் இங்குக் கவனிக்க வேண்டும். துறவு, சன்னியாசம் என்பன தாடியும் சடையும் வளர்த்துக் கொண்டு காட்டுக்குப் புறப்படுவதல்ல. துறவு என்பது வாழ்வைத் துறப்பதல்ல. உண்மையில் வாழ்வைத் துறந்த லாகாது என்பதை வற்புறுத்த எழுந்ததே பகவத்கீதை. எது உண்மையான துறவு என்பதைக் கீதை தெளிவாகக் கூறுகின்றது. செய்யும் செயலின் பலனில் நாம் கொள்ளும் பற்றையோ ஆசையையோ துறப்பதே துறவு. அதுவே உண்மைச் சன்னியாசம். உண்மையான தியாகமும் அதுவே யாகும். ஆசைகளை ஞானமாகிய அக்கினியினால் எரிப்பதே வேள்வி. வேதங்களிலே பேசப்படும் வேள்விக்கும் இக்கருத்துப் பொருந்தும். மிருகங்களை நெருப்பிலே போட்டுப் பொசுக்குவதுதான் வேள்வியென்றோ யாகமென்றோ கொள்ளாது நமது ஆசைகளாகிய விலங்குகளை ஞானமெனப்படும் அக்கினியிலே இட்டு எரிப்பதே வேள்வியும் யாகமும் எனக் கொள்வதே பொருத்தமாகும்.

செய்யும் செயலின் பலனைக் கருதாவிடின் எவருக்குமே செயலெதிலும் நாட்டம் ஏற்படாது. இதனைக் கீதாசாரி

யனும் உணராமலில்லை; அதனால்தான் இதனைச் சொன்னேன் என்று செய்ய வேண்டியன செய்யாமல் சும்மா இருந்துவிடுவதில் மனத்தைச் செலுத்தாதே என்பதையும் உடனேயே சேர்த்துக்கொண்டான்.

**பலனைக் கருதலாகாது என்பதன் கருத்தென்ன ?**

நாம் செய்யும் செயல்களின் பலனை நாம் சிறிதும் கருதலாகாது எனப் பகவத்கீதை கூறுவது மிகக் கடினமான கட்டளையாக உள்ளது. இதனை நாம் எங்ஙனம் கைக்கொள்ள வேண்டுமென்பது ஊன்றி ஆராய வேண்டிய ஒன்று. பலனைக் கருதலாகாது என்னும்போது அதனால் நமக்கு என்ன பலன் எனக் குறுகிய அளவில் கருதலாகாது என்பதே கருத்தெனக் கொள்ள வேண்டும். நமது செயல்களினால் பிறருக்கோ சமுதாயத்துக்கோ ஏற்படக்கூடிய பலன்களைக்கூடக் கருதலாகாது என்பது கருத்தல்ல. இன்னும் ஆழ்ந்து நோக்குவோமாயின், நாம் நம் நலத்தை விடச் சமுதாய நலத்தைக் கருதியே ஒவ்வொரு செயலையும் மேற்கொள்ள வேண்டுமென்பதே கீதாவாசகத்தின் உட்கிடை என்றுகூடத் தோன்றுகின்றது. இங்ஙனம் கொள்ள இடமளிப்பதாகச் சில கீதாவாசகங்கள் அமைந்துள்ளன. ''சுயநலக் கருத்தும், சுயநலப்பற்றும் அறவே துறந்து கடமைகளைச் செய்துகொண்டு போவது அவசியம். அறிஞன்சமுதாய நன்மைக்காகப் பற்றையொழித்து எல்லாக் காரியங்களையும் செய்துகொண்டு போவான்'' என்ற வாசகங்களையும் கீதையிலே காண்கின்றோம்.

**பற்றை நீக்குவதற்கு உபாயம்**

இதுவரை, பற்றுகளைத் துன்பமனைத்துக்கும் காரணமெனவும், பற்றுகளை நீக்குவதே துன்பங்களை நீக்குவதற்கு வழியெனவும் பகவத்கீதையிலே கூறப்படுவதை விளக்கினோம். பற்று என்னும்போது சுயநலப்பற்றே இங்கு முக்கியமாகக் குறிப்பிடப்படுகிறதென்றும் காட்டினோம்.

நிலையற்ற விஷயங்களிலுள்ள உலகியற்பற்றை நீக்குவதற்குக் கீதாசாரியன் இன்னுமோர் உபாயத்தையும் கூறுகின்றான். அங்குதான் கீதோபதேசத்தின் சிகரத்தையடைகின்றோம். பகவான், தன்னிலே பற்று வைக்கும் படியும், செய்யும் செயல்களின் பயன் அனைத்தையும் தனக்கு அர்ப்பணிக்கும்படியும் அர்ச்சுனனுக்கு உபதேசிக்கின்றார். ஏதாவதொரு பொருளில் கட்டாயம் பற்று வைத்தே தீர வேண்டும். அது நம் சுபாவம். அதை மாற்ற முடியாது என்று கண்டால், அப்பற்றை நிலையாதனவும், துன்பந்தருவனவுமானவற்றில் வையாது, நிலையானதும் இன்பமேயானதுமான பரம்பொருள்மீது வைக்க வேண்டுமென்பதே இங்குக் கூறப்படுவதன் சாரமாகும்.

> ''பற்றுக பற்றற்றான் பற்றினை யப்பற்றைப்
> பற்றுக பற்று விடற்கு''

என வள்ளுவர் கூறுவதும் இதுவேயாகும்.

பற்றற்றவனாகிய இறைவனிடத்தே பற்றுக்கொள்க. ஏனைய பற்றுகளை விடுவதற்கு அப்பற்றைப் பற்றுக என்பதே இக்குறளின் பொருள்.

இவ்வாறு தன்னிடம் பற்று வைத்துப் பக்தி செலுத்தும்படி அர்ச்சுனனுக்கு உபதேசித்த பகவான், அத்தகைய பக்திக்குத் தான் எவ்வாறு ஏற்றவன் என்ற சந்தேகத்தை நீக்கித் தன் பரத்துவத்தை நிருபிப்பவன் போல எங்கும் வியாபகமானவனாய் எல்லாவற்றையும் இயக்குபவனாயுள்ள தனது இயல்புகள் அனைத்தையும் அர்ச்சுனனுக்குப் பல படியாகவும் விளக்கி, ஈற்றில் அதனை மேலும் நிருபிப்பவன் போலத் தன் விசுவரூபத்தையே காண்பிக்கின்றான்.

## கீதையின் உள்ளுறை

அர்ச்சுனனுக்கு ஏற்பட்ட துக்கத்தைக் காரணமாகக் கொண்டு சீவாத்மாவின் இயல்பை ஆராய்வதிலே தொடங்கி, சீவாத்மாக்களின் துன்பங்களுக்குக் காரணத்தையும், அவற்றை நீக்கும் வழியையும் குறிப்பிட்டு, அச்சீவாத்மாக்கள் சென்று சேர வேண்டிய பரமாத்மாவின் லக்ஷணங்களனைத்தையும் பற்பல சுலோகங்களில் பற்பல விதமாக எடுத்து விளக்கியதோடு மட்டுமன்றிப் பக்குவப்பட்ட ஆன்மாவாகிய அர்ச்சுனனுக்கு அப்பரம்பொருளை நேரடியாகவே உணர்த்துவதோடு முடிகின்றது கீதை. இதுவே கீதையின் உள்ளடக்கம்.

## கீதையும் இந்திய தத்துவ தரிசனங்களும்

ஆன்மா (ஆத்மா), உலகம், இறைவன் ஆகிய மூன்றுமே இந்திய தத்துவ தரிசனங்கள் யாவற்றிலும் ஆராயப்படும் விஷயங்கள். இவையே கீதையிலும் இடம் பெற்றுள்ளவை. இந்து மதத்தின் முக்கிய உட்பிரிவுகள் யாவும் பகவத்கீதையில் கூறப்படுவனவற்றுள் சிற்சிலவற்றைச் சிறப்பாக வற்புறுத்துவதன் மூலம் தத்தம் சிறப்பியல்புகளைப் பெறுவதையுங்காண்கின்றோம். இந்த வகையிலே இவற்றுக்கெல்லாம். பகவத்கீதையே அத்திவாரமாய் அமைவதையும் காண்கின்றோம். உதாரணமாகக் கீதையிலே கன்மம் சிறப்பாகப் பேசப்படுகின்றது. மீமாம்சை எனப்படும் தரிசனமும் கன்மத்துக்கே முதன்மை கொடுக்கின்றது. ஞானத்தின் மேன்மையும் கீதையிலே பேசப்படுகின்றது. வேதாந்தத்திலே முதன்மை பெறுவது ஞானமே. கீதையிலே பக்தியும் அதனினும் மேலாகப் பிரபத்தியும் வற்புறுத்தப் படுகின்றன. அவையிரண்டினது மேம்பாட்டையும் கூறுவதே விசிட்டாத்துவைதம் எனப்படும் வைஷ்ணவம். கன்மம், ஞானம், பக்தி மூன்றுக்குமே சிறப்பிடமளிக்கும் சைவ சித்தாந்தத்துக்கும் கீதை ஆதாரமாகின்றது. விஷ்ணுவின் அவதாரமாகிய கண்ணன் ''தானே எல்லாம்'' எனக் கூறுவதனால் விஷ்ணுவே முழுமுதற்கடவுள் எனக் கொள்

ளும் வைஷ்ணவக் கொள்கை வலியுறுத்துகின்றது. பல இடங்களிலே ''தானே எல்லாம்'' எனப் பேசும் கண்ணன் சிற்சில இடங்களில் பிரம்மம் என்றும் ஈஸ்வரன் என்றும் படர்க்கையிலே குறிப்பிட்டுத் தன்னில் வேறாய ஒரு பரம் பொருளைப்பற்றியும் வருணிக்கின்றான். இது போன்ற காரணங்களால், 'கண்ணன் ''தானே எல்லாம்'' என்னுமிடங்களிலெல்லாம் தன்னைச் சிவனுடைய இடத்திலே வைத்துச் சிவோகம் பாவனையாக - அதாவது, தன்னையே சிவனாகப் பாவித்துப் - பேசுகின்றான். ஆகவே, கீதையின் கருத்துப்படியும் 'முழுமுதற்கடவுள் சிவனே' எனச் சைவ சித்தாந்திகள் கருதுவதற்கும் கீதை இடந்தருகின்றது.

**கீதையும் ஏனைய பிரஸ்தானத் திரயங்களும்**

மேலே நாம் குறிப்பிட்ட பிரஸ்தானத்திரயம் மூன்றனுள் உபநிடதம், பிரம்மசூத்திரம் ஆகிய இரண்டும் தாம் பேசும் பரம்பொருளாகிய பிரம்மத்தை ஒரு தத்துவ ஆராய்ச்சிக்கு மட்டுமேயுரிய பொருளாகக் கொள்ள, கீதை மட்டுமே அதனைப் பக்திக்கும் வழிபாட்டுக்குமுரிய பொருளாக்கி, அதன் மூலம் தத்துவ ஞானத்தையும் சமய வாழ்வையும் இணைத்த தனிப்பெருஞ்சிறப்புடையது.

**சுருக்கம்**

துக்கம் தத்துவ விசாரத்துக்கு அடிகோலும் விதம், பகவத்கீதையிலே ஆன்மா வருணிக்கப்பட்டுள்ள விதம், துக்கத்துக்குக் காரணம், துக்க நீக்கத்துக்கு வழி, நிஷ்காமிய கன்மத்துக்கு விளக்கம், பற்றை நீக்குவதற்கு வழி, கீதையின் உட்பொருள், பிற்காலத்தில் ஏற்பட்ட மதங்களுக்குக் கீதை அடிகோலிய விதம், கீதையின் தனிச்சிறப்பு ஆகியவற்றை இக்கட்டுரையிலே காட்டினோம்.

# பகுதி - II

# அவைதிக தத்துவங்கள்

# உலகாயதம்

## 1. பிரமாணங்கள் - பிரத்தியட்சம்

நாம் நம் அறிவனைத்தையும் எங்ஙனம் பெறுகிறோம் என்ற வினாவினை முதலில் எடுத்துக்கொள்வோம். நம் அறிவு பல திறப்பட்டது. பல திறப்பட்ட நமது அறிவை நமக்குத் தரும் வாயில்களெவை? சிலவற்றை நாம் நேரே நமது பொறிகள் வாயிலாக அறிந்துகொள்கிறோம். நேரே நம் கண்ணெதிரே காணும் பொருளை அறிவதில் நமக்கு ஒரு வில்லங்கமுமில்லை. காதால் கேட்பது, கையால் தொடுவது போன்றவை யாவும் பொறிகள் தரும் அறிவு. இங்ஙனம் பொறிகள் வாயிலாக நேரடியாகக் கிடைப்பதைப் பிரத்தியட்சம் என்பர்.

## 2. அநுமானம்

தூரத்தே ஓரிடத்தில் புகை தெரிகிறது. ஆனால், அங்கு நெருப்பு இருப்பது நமது கண்ணுக்குத் தெரியவில்லை. எனினும், அங்கு நெருப்பு இருப்பது நிச்சயம் என்பதை நாம் அறிகிறோம். இது பிரத்தியட்சம் அல்ல. கண்ணால் நேரே காணாமலே அங்கு அப்பொருள் உளது என்ற திடமான அறிவு நமக்கு ஏற்படுகின்றது. இது எங்ஙனம்? முன்பெல்லாம் நெருப்பையும் புகையையும் ஒருங்கு கண்டுள்ளோம். நெருப்பிலிருந்துதான் புகை எழுகின்றது என்பதைப் பிரத்தியட்சமாகப் பல முறைகளினும் கண்டுள்ளோம். எனவே, நெருப்பைக் காணாமலே புகையை மட்டுமே கண்டு நெருப்பு அங்குள்ளது என்று திடமாக அறியலாம். இத்தகைய அறிவை நாம் அநுமான மூலமே அடைகின்றோம்.

### 3. ஆப்த வாக்கியம்

பிரத்தியட்சம், அநுமானம் இரண்டன் மூலம் அல்லாமலும் நாம் பலவற்றைப்பற்றி அறிந்துள்ளோம். இது எப்படி? இலங்கையின் மத்திய பாகத்துக்கு ஒரு போதும் போயிராத ஒருவன்கூட, அங்குள்ள மலையொன்றன் உச்சியில் சிவாலயம் ஒன்று உண்டு என்பதை அறிவன். அவன் அங்குள்ள ஆலயத்தை நேரே காணவில்லை; அநுமானித்து அறியவும் முடியாது. பின் அவனுக்கு இந்த அறிவு ஏற்பட்டது எவ்விதம்? அங்கு சென்று பிரத்தியட்சமாகக் கண்டவர்கள் சொல்ல அவர்களுடைய உரைமூலமே அவனுக்கு இந்த அறிவு ஏற்பட்டுள்ளது. முன் சென்ற ஆன்றோர்கள் தாம் நேரே கண்டும் அனுபவித்தும் கொண்ட அறிவைச் சொல்லியும் எழுதியும் வைத்துள்ளனர். அன்னோருடைய வாக்கியங்களே ஆப்த வாக்கியங்கள். அவ்வாக்கியங்கள் கூறுவனவற்றை நாம் நேரே கண்டோ அல்லது அநுமானித்தோ அறிய முடியாது. இருந்தும் அவ்வாக்கியங்களை வாயிலாகக்கொண்டு அறிவு பெறுகின்றோம். எனவே, நம் ஒவ்வொருவருக்கும் ஏற்பட்டுள்ள அறிவு முழுவதையும் தருவன மேலே நாம் கண்ட பிரத்தியட்சம், அநுமானம், ஆப்த வாக்கியம் ஆகிய மூன்று வாயில்களுமே என்பது தெளிவாகின்றது. வாயில் என்ற சொல்லுக்குப் பதிலாக அளவை அல்லது பிரமாணம் என்றுங்கூறலாம். மேலே கூறப்பட்ட மூன்று அளவைகள் அல்லது பிரமாணங்களைவிட வேறு பிரமாணங்களும் உளவெனச் சாதிக்கும் இந்திய தத்துவ ஞானிகளும் உளர். அவர்கள் மேற்கொண்டு கூறுவனவற்றையெல்லாம் ஒரோரு விதத்தில் மேற்கண்ட மூன்றனுள் அடக்குதல் கூடும். ஆகவே, காண்டல் (பிரத்தியட்சம்), கருதல் (அநுமானம்), உரை (ஆப்த வாக்கியம்) ஆகிய இம்மூன்றையுமே முக்கிய பிரமாணங்களெனலாம்.

நோக்கம்

எதற்காகப் பிரமாணத்தைப்பற்றிய வினாவை இங்கு எழுப்ப வேண்டுமென்றால், பிரமாணங்கள்தாம் அறிவைத் தரும் கருவிகள், அவைதாம் அளவுகோல்கள். ஒரு பொருளை அளக்கத் தொடங்குமுன் அளவுகோல் சரி யானதா என ஆராய வேண்டவா? அளவுகோல் பிழை யானதாயின், அதனால் அளந்து கண்ட முடிவும் பிழை யானதாகும். தத்துவ ஞானம் என்பது பிரபஞ்ச ஆராய்ச்சி. பிரபஞ்ச ஆராய்ச்சிபற்றிய முடிவை நாம் அடையுமுன், பிரபஞ்சத்தைப்பற்றிய ஞானத்தைத் தரும் கருவிகளைப் பற்றி முடிவு செய்துகொள்ள வேண்டும். பிரமாணங் களைப்பற்றிய வரையறை எந்தத் தத்துவ ஞானத்துக்கும் மிக முக்கியமான ஒன்றாகும். நமக்கு உண்மையான அறிவைத் தர வல்லன என எந்த எந்தப் பிரமாணங்களை ஏற்றுக்கொண்டு தத்துவ ஆராய்ச்சியில் ஈடுபடுகின்றோமோ அதற்குத் தகவே நாம் அடையும் முடிவுகளும் ஏற்படும். பிரபஞ்சம்பற்றி நாம் கொள்ளும் கருத்துகளுக்கு ஏற் பவே நமது வாழ்க்கை ஒழுக்கமும் அமையும். இங்குக் குறிப்பிட்டவற்றை உதாரண மூலம் மேலும் சிறிது விளக்குவோம்..

சமயிகளும் தத்துவ ஞானிகளும் உள்பொருளெனப் பேசும் உயிரையும் இறைவனையும் கண்ணால் பிரத்தியட்ச மாய் யாவரும் காண முடியுமா? முடியாது. அனுமானம், உரை ஆகிய பிரமாணங்களும் வலியுடையன என ஏற்றால் தான் உயிரும் இறைவனும் உண்மை என்ற முடிவுக்கு வரலாம். காட்சி அளவை ஒன்றுமட்டுமே வலி உடையது; கருதல் அளவையும் உரையளவையும் வலியுடையன அல்ல எனக்கொண்டு, தன் கண்ணால் காண்பனவற்றை மட்டுமே நம்புவதாகக் கூறுகின்ற எவனும் உயிரையும் இறைவனை யும் உண்மையெனக் கொள்ள இடமேயில்லை. நேரே காணப்படக்கூடியன என்ற ஒரேயொரு காரணத்தால் காட்சியளவை ஒன்றை மட்டும் பிரமாணமாகக் கொள்

பவனுக்கு இந்த உலகமும் உடலுமே மெய்; இவைதாம் நித்தியப் பொருள்கள். அநுமானம், உரை - இரண்டும் உண்மையறிவைத் தரவல்லன அல்லவென அவற்றை மறுக்கும் அவனுக்கு, காட்சிக்குப் புலனாகவில்லை என்ற காரணத்தால் உயிரும் இறைவனும் உள்ளன அல்ல, அவை இல்லாதன என்றுதான் ஏற்படும். காணப்படும் இந்த உலகமே எல்லாம்; இதற்கு அப்பால் எதுவுமே கிடையாது. உடம்புக்கு வேறாய் உயிரை நாம் எவரும் கண்டதில்லை. உலகத்தைப் படைக்கும் இறைவன் என்பவனையும் நாம் ஓரிடத்தும் கண்டதில்லை என்று கொள்பவனுக்கு உயிரின்பொருட்டும் இறைவன்பொருட்டும் கடைப்பிடிக்க வேண்டிய ஒழுக்க நெறியெதுவும் இல்லை. நிலையாய உயிர் இல்லையாகவே மறுமையும் மறுமையிற் பயன் தரும் பாவபுண்ணியமும் இல்லை. கண்டதே சாட்சி, கொண்டதே கோலம் என்பதே அவன் அடையும் முடிவு. இந்த முடிவுதான் உலகாயதம் என வழங்கும் இந்திய தத்துவ தரிசனம் கண்ட முடிவு. உலகம் மட்டுமே உள்ள பொருள் எனக் கொண்டமையால், இக்கொள்கைக்கு உலகாயதம் என்ற பெயரும், சர்வாகர் என்ற தத்துவ ஞானியால் முதன் முதல் இக்கொள்கை தாபிக்கப்பட்டபடியால் சார்வாகம் என்ற பெயரும் ஏற்படலாயின.

பிரத்தியட்சம், அநுமானம், உரை ஆகிய பிரமாணம் மூன்றனுள் பிரத்தியட்சம் அத்துணை வலிமையுடையது அல்ல. பல சமயங்களில் பிரத்தியட்சம் பிழையான அறிவையும் தருகின்றது. பிரத்தியட்சமாகவே கயிற்றைப் பாம்பாகப் பலமுறை காண்கிறோம். எனவே, அநுமானமும் ஆப்த வாக்கியமுமே உண்மையைத் தரவல்லன எனக் கொள்வர் பெரும்பான்மை இந்திய தத்துவ ஞானிகள். ஆப்த வாக்கியத்தைத் தகுந்த பிரமாணமாகக் கொள்ளாத சில தத்துவ தரிசனங்கள் இருந்தபோதிலும் அநுமானத்தை ஏற்றுக்கொள்ளாத தரிசனம் வேறு எதுவுமே கிடையாது. உலகாயதம் மட்டுமே அநுமானம், ஆப்தவாக்கியம்

இரண்டையும் உண்மையைத் தரவல்லன அல்ல எனத் தள்ளிப் பிரத்தியட்சம் ஒன்றையே தகுந்தது எனக் கொண்டுள்ளது. இங்ஙனம் கொண்டதால் ஏற்பட்டது மிகப் பாரதூரமான விளைவே.

### உலக உற்பத்தி

காட்சிக்குப் புலனாகும் நிலம், நீர், காற்று, நெருப்பு ஆகிய நான்குந்தாம் மிக அடிப்படையான பொருள்கள். ஆகாயம் என்பதை ஐந்தாவது பூதமாக ஏனைய தத்துவ ஞானிகள் கொள்வர். ஆனால், ஆகாயம் காட்சிக்குப் புலனாகாது; அநுமான மூலமே அறியப்படுவது. அநுமானத்தை ஏற்றுக்கொள்ளாத உலகாயதர் ஆகாயத்தையும் ஏற்றுக்கொள்வதில்லை. மேலே கூறிய அடிப்படையான பூதங்கள் நான்கும் வெவ்வேறு விதத்திலும் ஒன்றுசேர, அச்சேர்க்கையால் எழுந்தனவே இவ்வுடலும் உலகிலுள்ள பல்வேறு பொருள்களும். திரிகையின்மேல் வைத்த மண்ணில் பல்வேறு வடிவினவாகிய பல மட்கலன்கள் உற்பத்தியாவதைப் போன்றதே இவ்வுலகிலுள்ள பொருள்கள் உற்பத்தியாவதும். இச்சேர்க்கை நீங்கப் பொருள்கள் அழிந்து மீண்டும் நான்கு பூதங்களாக மாறும். இவை ஏன் இங்ஙனம் மாறிமாறித் தோன்றி அழிகின்றனவென உலகாயதரைக் கேட்கின், அது அவற்றின் சுபாவம் என அவர்கள் கூறுவர்.

மண் தானாகவே பல்வேறு வடிவினவாகிய மட்பாண்டங்களாக மாறுவதை நாம் யாண்டும் கண்டதில்லை, குயவன் ஒருவன் ஆக்கவே அவை அங்ஙனம் ஆகின்றன, அது போல, இந்த நான்கு பூதங்களையும் உடல்களாகவும் ஏனைய பொருள்களாகவும் ஆக்க ஆக்குவிப்போன் ஒருவன் வேண்டாவோ எனில், பூதங்கள் அங்ஙனம் மாறுவது அவற்றின் சுபாவமே என்பர் உலகாயதர். தத்தம் இஷ்டப்படி சேர்ந்த பூதங்களின் சேர்க்கையில் தோன்றியதே இவ்வுலகு எனில், இங்கு ஒழுங்கோ, நியதியோ ஏற்பட இடமில்லை, ஆனால், சிந்தனையாளன் ஒருவன் சிந்தித்துச் சிருஷ்டித்தாற்

போன்ற ஒழுங்கும் நியதியும் இவ்வுலகில் காணப்படுகின்றனவே! இது யாங்ஙனமெனின், இது தற்செயலாய் ஏற்பட்டது என அவர்கள் பகருவர்.

**உயிர் உண்டாகும் விதம்**

உடலின் வேறாய் உயிர் என்ற ஒன்றை நாம் யாரும் கண்ணாற்கண்டதில்லை. அநுமான வாயிலாகத்தான் உயிர் உண்டு என நாம் அறிகின்றோம். அநுமான அளவையை ஏற்காது, கண்ணால் கண்டதுமட்டுமே மெய்; ஏனைய யாவும் பொய் எனக் கொள்ளும் உலகாயதர் உடலின் வேறாய், உடல் தோன்றுவதற்கு முன்னுமுளதாய், உடல் அழிந்த பின்னும் நிலைத்து நிற்பதாய் உள்ள உயிரென்ற ஒன்று உண்டென்பதை ஒப்புக்கொள்ளார். எனவே, அவர்களுக்கு உயிரும் உடலும் ஒன்றே. பூதங்களின் சேர்க்கை உடலாகும் போது அதே சேர்க்கையின் விளைவாக அவ்வுடலுக்கு உணருஞ்சக்தியோ சிந்திக்கும் சக்தியோ ஏற்படுகின்றது. பாக்கு வெற்றிலை சுண்ணாம்பு எதிலும் இல்லாத சிவப்பு நிறம் அவை மூன்றையும் சேர்க்க எங்கிருந்தோ வந்து குதித்துத் தோன்றுகிற மாதிரித்தான் பூதச் சேர்க்கையில் தோன்றுகிற இந்த அறியும் சக்தியும்.

இங்ஙனமாகவும், காட்சிக்குப் புலனாகாத உயிர் என்ற ஒன்று உண்டு; அது முற்பிறப்பிற்செய்த கன்ம பலன்களைப் புசிப்பதற்கேற்ற உடலொன்றை இறைவன் கொடுக்கின்றான் என்றெல்லாம் சமயிகள் கூறுவது நம்மை மயக்குவதற்கே. அவர்கள் கூறுவது மலடி பெற்ற மகனொருவன் முயற்கொம்பில் ஏறி ஆகாயத்திற்பூத்த பூவைப் பிடுங்கினான் என்று சொல்வது எவ்வளவு வேடிக்கையானதோ அவ்வளவு வேடிக்கையானது என்பது உலகாயதர் கூற்று.

## ஆட்சேபணைகளும் சமாதானங்களும்

அப்படியாயின், யதேச்சையாக ஏற்படுகிற பூதச் சேர்க்கையிலே தோன்றுகின்றவற்றுள் ஆண், பெண் என்ற வேறுபாடு காண்கின்றோம். விலங்கு, மனிதர் என்ற வேறுபாடுங்காண்கின்றோம். மனிதருள்ளும் பிறந்த நாள் தொட்டுப் பிழையெதுவுஞ்செய்யாதார் துன்புறவும், பிழை பல செய்தார் இன்புறவுங் காண்கின்றோம். உயிரையும் அதன் முற்பிறப்பையும் உண்மை என ஏற்றால், இவ்வேறுபாடுகளும் இன்பதுன்பங்களும் உயிர்கள் முற்பிறப்பிற் செய்த கன்ம பயன் எனலாம். உயிரும் முற்பிறப்பும் இல்லையெனில், இவற்றுக்குக் காரணம் யாது என்ற கேள்வி எழும். இக்கேள்விக்குப் பதிலாக, ஒரு கையில் தோன்றும் ஐந்து விரல்களும் தாம் முற்பிறப்பில் என்ன கன்மங்கள் செய்து இங்ஙனம் தம்முள் நீண்டும் குறுகியும் தோன்றுகின்றன என உலகாயதர் கேட்பர். இயற்கையிற்காணும் சகல வேறுபாடுகளும், நல்லோர் துயருழத்தலும், அல்லோர் இன்பம் நுகரலும் இயற்கையின் சுபாவம் என்பதே அன்னோர் கருத்து. மயிலைச் சித்திரிக்கவும் குயிலைக் கூவுவிக்கவும் கடவுள் தேவை இல்லை. புனலில் தண்மையும் அனலில் வெம்மையும் அமைக்க ஓர் இறைவன் வேண்டா. அவை யாவும் அவற்றின் சுபாவம் எனச் **சுபாவ வாதம்** பேசுவர், சுபாவ வாதிகள் எனப்படும் இவ்வுலகாயதர்.

## விபரீதமான முடிவுகள்

ஒன்றை எண்ணி முயலவல்ல சுயாதீனமுடைய சீவ தத்துவம் எதுவும் அடிப்படையிலும் இல்லை. உள்ளன யாவும் சடமே. சடப்பொருள்கள் தத்தம் இயல்பின்படி தாமாகவே இயங்குகின்றன என்றால், உலகம் தானாய் இயங்கும் ஓர் இயந்திரமெனவே கொள்ள நேரிடும். மனிதனின் முயற்சிக்கும் முன்னேற்றத்துக்கும் இடமில்லை என்ற விபரீதமான முடிவுக்கே உலகாயதம் நம்மைச் செலுத்திவிடும்.

அன்றியும் உயிர், இறைவன், மறுமை, பாவம், புண்ணியம் என்பன இல்லையாகவே இவ்வுலக வாழ்வில் உயர்ந்த இன்பம் எதுவோ அதுதான் உலகாயதரின் வாழ்க்கை இலட்சியமாகும். பெண்ணிடம் பெறுவதே உயர்ந்த இன்பம். அதைப் பெற ஒழுங்கோ முறையோ தேவையில்லை. வல்லவன் வைத்ததே சட்டமாகும். பெண்ணுக்குக் கற்பு எனக் கூறுவதெல்லாம் வல்லமை இல்லாதவன் சொல்லும் சூழ்ச்சியுரை. மாதரை மகிழ்விக்க மேற்கொள்ளும் முயற்சிதான் தவம். பின் அம்மாதரோடு தன்னறிவு கெட்டுக் கூடுவதே முக்தி. நேரே மெய்யாக இங்குக் கிடைக்கும் மாதர் போகமாகிய முக்தி இன்பத்தைக் கைவிட்டு மறுமையை நம்பி அலைவது, தாகங்கொண்டான் தன்னெதிரே காணும் தண்ணீரைக் கைவிட்டு வேறு தண்ணீர் தூரத்தே உளதென யாரோ சொன்னது கேட்டு அலைந்து துன்புறுவது போன்ற மூடத்தனமேயாகும். இவை தாம் உலகாயதர் கண்ட முடிவு.

இவை அனைத்தும் பிரத்தியட்சத்தை மட்டும் பிரமாணமாகக் கொண்டு அநுமானத்தையும் ஆப்த வாக்கியத்தையும் ஒப்புக்கொள்ள மறுப்பதால் ஏற்பட்ட அனர்த்தங்கள். அநுமானத்தையும் உரையையும் அளவையாகக்கொண்ட ஏனையோருக்கு உயிரும் இறைவனும் மெய்யாயின; உலகும் உடலும் பொய்யாயின. பிரத்தியட்சத்தை மட்டுமே அளவையெனக் கொண்ட உலகாயதருக்கு உயிரும் இறைவனும் பொய்; உலகும் உடலுமே மெய். ஏனையோருக்குச் சித்தே (அறிவே) மூலப் பொருள். சடம் (உடலும் உலகும்) அனைத்தும் சித்தைத் தமக்கு நிலைக்களனாகவுடைய சார்புப்பொருள். ஆனால், உலகாயதருக்கோ சடமே மூலப் பொருள்; சித்து என்பது அந்தச் சடத்தைத் தனக்கு நிலைக்களனாகவுடைய சார்புப் பொருள்.

## பொருந்தாக் கொள்கை

நுணுகி நோக்குவோர் எவர்க்கும் உலகாயதர் கொண்ட முடிவுகள் யாவும் சிறிதும் ஒவ்வாதன எனக் காண அதிகச் சிந்தனை தேவைப்படாது. ஒவ்வாமையை மேலே ஆங்காங்கு ஓரளவு குறிப்பாகக் காட்டியுள்ளோம். அநுமானம் தக்க பிரமாணமல்ல; அது உண்மை அறிவைத் தர வல்லது அல்ல என்று சாதிப்பதுகூட அநுமான வாயிலாகத்தான் என்பதை உலகாயதர் உணரமாட்டாதது வியப்பே. உயிரும் இறைவனும் உண்டென்று கூறுவோர் அறியாமையாலோ வஞ்சச் சூழ்ச்சியாலோதான் அங்ஙனம் கூறுகின்றனர் என உலகாயதர் வாதிக்கின்றனர். அறியாமை, சூழ்ச்சி என்ற இவை பிரத்தியட்சமாகத் தெரியும் பொருள்கள் அல்லவே! கூறுவோர் கூற்றிலிருந்து இவை அவர்களிடம் உண்டு என அநுமானித்துத்தானே உலகாயதர் அங்ஙனம் கூற முடியும்; தாம் இல்லையெனத் தள்ளிய அநுமானத்தைப் பின் உண்டெனக் கொள்வது முரண்பாடு ஆகுமல்லவோ!

ஆன்மா என ஒன்றில்லை; உடலின் இயல்புதான் அது; உடலின் குணமே அது. அதாவது, உடல் குணி; உணர்வு குணம் என்று கூறில், குணம் பிரிந்து தனியே நின்று குணியை உணரமாட்டாது; ஆனால், ஆன்மா உடலைத் தன் உடல் என உணர்கின்றது. இதிலிருந்தே ஆன்மா உடலின் குணம் அல்ல; பிறிதான ஒன்றென்பது தெளிவாகின்றதல்லவா?

வெற்றிலை பாக்கு சுண்ணாம்பு சேர, அச்சேர்க்கையில் தோன்றும் சிவப்பு நிறம் போலப் பூதங்களின் சேர்க்கையில் உணர்வு தோன்றுமெனக் கூறும் உலகாயதர், வெற்றிலை, பாக்கு, சுண்ணாம்பு மூன்றும் தாமாகக் கூடுவதில்லை; கூட்டுவானுளன்; அது போலப் பூதங்களைக் கூட்டுவானும் ஒருவன் உளன் என்பதை மறுப்பது எங்ஙனம் பொருந்தும்?

**சுருக்கம்**

பிரத்தியட்சம், அநுமானம், ஆப்த வாக்கியம் ஆகிய மூன்று பிரமாணங்களின் விளக்கமும், இவற்றுள் உலகாயதர் பிரத்தியட்சத்தை மட்டும் ஒப்புக்கொண்டு ஏனைய இரண்டையும் ஒப்புக்கொள்ளாமையால்தான் அவர்கள் இந்த உலகமும் நமது உடம்பும் மட்டுமே மெய்; உயிரும் இறைவனும் பொய் என்ற முடிவுக்கு வந்தார்கள் என்பதும், அம்முடிவால் ஏற்படும் விபரீதங்களும், அம்முடிவிலுள்ள குறைபாடுகளும் இங்குத் தரப்பட்டுள்ளன.

# சமணம் - 1

இப்பிரபஞ்சம் எதிலிருந்து தோன்றியது? எங்ஙனம் தோன்றியது? எதற்காகத் தோன்றியது? இதற்கு அழிவு அல்லது ஒடுக்கம் என்றாவது ஏற்படுமா? பின் என்ன ஆகும்? இவைதாம் தத்துவ ஞானத்துக்கு விஷயம். இவ்வினாக்கள் தாம் தத்துவ ஞானிகள் உலகையும் பொருள்களையும் உற்று நோக்குமாறு செய்தன. அவர்கள் புறத்தேயுள்ள பொருள்களை ஊன்றிக் கவனித்தனர்; நன்கு ஆராய்ந் தனர். அவ்வாராய்ச்சியின் விளைவாகத் தத்துவ ஞான வுலகில் இருபெருங்கொள்கைகள் எழுந்துள்ளன.

## கருத்துவாதம்

புறத்தேயுள்ள பொருள்களை ஆராய்வதில் ஆராய் வனுக்கும் ஆராயப்படும் பொருள்களுக்கும் சம்பந்தம் எப்படி ஏற்படுகின்றது என்பதே முதலில் ஆராயப்பட வேண்டும். காண்பவனும் அறிபவனுமாகிய ஆத்மா அதிசூக்குமப் பொருள். காணப்படுவன தூலப் பொருள்கள். இவை இரண்டும் ஓரினத்தன அல்ல. ஓரினப் பொருள்கள்தாம் சம்பந்தப்பட முடியும். ஏதாவது ஒரு விதத்திலாவது ஒற்றுமை இருந்தால்தான் தொடர்பு ஏற்பட முடியும். முற்றி லும் முரணான இரு பொருள்களுக்குத் தொடர்பு ஏற் படுவது எப்படி? சூக்குமப் பொருளாகிய ஆத்மா புறப் பொருள்களில் தூலமாகப் பொருந்துவதில்லை. ஆத்மாவில் ஏற்படும் அறிவுக்குப் பொருளாகப் புறத்தே பொருள்கள் உள்ளனவோ என்பதைத்தானும் அறிய வழி இல்லை. புறத்தே பொருள்கள் இருக்கின்றன என்பதை நுணுகி ஆராயின், அப்பொருள்கள் நம் எண்ணத்தில் மட்டுமே இருக்கின்றன என்பது புலனாகும். யாவும் நம் எண்ணமே; எல்லாம் எம் கருத்தே. வெளியிலே உள்ள ஒரு பொருளை

நம் கண்ணால் நேரே காண்கின்றோமே; அது நம் கையால் தொடத்தக்கதாயிருக்கின்றதே! அப்பொருள் உண்மையில் வெளியில் இல்லை; அது நம் கருத்தில் மட்டுமே உள்ள தென்பது எங்ஙனம் பொருந்தும் என ஆட்சேபிக்கலாம். ஆனால், கண்ணால் காண்கின்றோம்; கையால் தொடு கின்றோம் என்ற உணர்ச்சிகள்கூட நமது, கருத்தில்தானே நிகழுகின்றன! நாம் காணும் அதே பொருளைப் பிறர் பலரும் காணுகின்றார்கள்; அப்பொருள் இருப்பதாக அவர்களும் கூறுகின்றார்கள். எனவே, அப்பொருள் இருக் கின்றதென்பது உண்மை எனக் கொள்ளலாமே எனின், பிறர் பலர் இருக்கிறார்கள்; அவர்கள் பேசுகிறார்கள் என் பனகூட எமது மனத்தின் மூலமே எமக்குக் கிடைக்கின்றன. எனவே, அவையும் எம் மனக்கருத்திலுள்ளவைதாமே!

கருத்துகளுக்கு அப்பாற்சென்று அவை ஒவ் வொன்றும் குறிக்கும் நிகழ்ச்சிகளும் பொருள்களும் உளவோ இலவோ என ஆராய்ந்து முடிவு செய்வதுகூட நம் கருத்தே; நமது எண்ணமே. நாம் நிற்கிறோம்; நடக் கிறோம்; எழுதுகிறோம்; பேசுகிறோம்; பிறர் கேட்கி றார்கள் என்பன யாவும் நம் எண்ணமே. பெரிய உலகம் இருக்கின்றது; அது ஒரு நியதிக்கு உட்பட்டு இயங்குகின்றது. மக்கள் பிறக்கிறார்கள்; வாழ்கிறார்கள்; மடிகிறார்கள் என் பன போன்ற இவை யாவும் உண்மையில் வெளியே நடை பெறுகின்றன என்றே சாதாரணமாக நாம் ஒவ்வொரு வரும் நம்புகின்றோம். ஆனால், ஆழ்ந்து சிந்தித்தால் இவை யாவும் நம் எண்ணத்திலேதான் நிகழுகின்றனவென் பது புலனாகும்.

எண்ணத்தைத் தாண்டி அப்பாற் பாய முடியாது. பாய்ந்து புறப்பொருள்களை நேரே தொட முடியாது. இதோ, தொடுகின்றோம்; தொட்டுவிட்டோம் எனக் கருதுவது, உணர்வதுகூட எண்ணமே. எப்படி முயன்றா லும் நம் மனத்திரைக்கும் நமக்கும் தொடர்பு இருக்க

முழுவதையுமேயொழியப் புற நிகழ்ச்சிகளுக்கும் புறப்பொருள் களுக்கும் நமக்கும் தொடர்பு இருக்க முடியவே முடியாது. புற நிகழ்வுகளும் பொருள்களும் பொறிகள் வாயிலாக நம் மனத்திரையில் விழ்வதும், நமக்கு அறிவு, உணர்வு, அநு பவமாகியன ஏற்படுவதும் மின்வேகத்தில் நிகழ்கின்றன. எனவே, இதற்குள் எவ்வெம் மாற்றங்கள் நிகழ்கின்றன என்பதைக்கூட யாம் நன்கு அறியோம். எப்போது ஆத்மா வுக்கும் புறவுலகத்துக்கும் நேரான தொடர்பு கிடையாதோ அப்போதே புறவுலகம் ஒன்று உண்மையில் இருக்கின்றது என்பதும், அங்ஙனம் இருப்பினும் நாம் கருதுவதுபோலவே இருக்கின்றது என்பதும் சாதிக்க முடியாதன ஆகின்றன. இந்த ரீதியில் படிப்படியாகவும் மிக விரிவாகவும் ஆராய்ந் ததன் முடிவாகக் கருத்து மட்டுமே உண்மை என்ற கருத்து வாதம் எனப்படும் புரட்சிகரமான தத்துவம் ஒன்று தோன்றிற்று.

### மெய்ம்மைவாதம்

இக்கொள்கையைத் தர்க்க ரீதியாக மறுத்து, உலகம், பொருள்கள், நிகழ்ச்சிகள் ஆகியவை நம் கருத்து அல்ல; அவை யாவும் புறத்தே மெய்யாகவே உள்ளன எனக் கொள்வதே மெய்ம்மை வாதம் எனப்படும். இதனை **யதார்த்த வாதம்** எனக் குறிப்பிடுவதுமுண்டு.

### கருத்துவாதத்தின் விளைவு

வேறுபட்ட இவ்விரு கொள்கைகளும் இவ்வளவோடு நிற்பன அல்ல. இவற்றின் விளைவுகள் பல. அவற்றுள் முக்கியமான ஒன்றை இங்குக் குறிப்பிடல் வேண்டும். கருத்து மட்டுமே உண்மையென வாதிப்போருக்கு இவ்வுலகனைத் தும் எண்ணம் அல்லது கருத்து அல்லது அவற்றின் நிலைக் களனான ஆத்மா என்ற ஒரேயொரு மூலப் பொருளுள் அடங்கும். அந்த ஒரு வஸ்துவைவிடப் பிற வஸ்து எதுவும் உண்டு என்றோ இல்லை என்றோ பேசக்கூட முடியாத நிலை ஏற்படும். சகலமும் ஒன்றுள் அடங்கும். அந்த

ஒன்றே சகல உலகத் தோற்றத்துக்கும் காரணம் என்ற **ஒருமை வாதத்திலேயே** கருத்துக்கு ஆதிக்கம் கொடுப்போர் போய் முடிவர்.

**மெய்ம்மைவாதத்தின் முடிவு**

எண்ணத்தில் மட்டும் அல்ல, உண்மையிலும் பொருள்கள் உள்ளன எனக் கொள்வோருக்குப் பொருள்கள் பல என்ற கொள்கையாகிய **பன்மைவாதம்** தவிர்க்க முடியாதது ஆகின்றது.

எனவே, கருத்து வாதத்தை ஆதரித்து, உலகத் தோற்றத்துக்கு மூலப் பொருள் ஒன்றே – அதாவது, ஆத்மா ஆகிய ஒன்றே—என்று கொள்வோர் ஒரு பிரிவினர்; மெய்ம்மை வாதத்தை ஆதரித்து உலகத் தோற்றத்துக்கு மூலப்பொருள் பல என்று கொள்வோர் ஒரு பிரிவினராகத் தத்துவஞான உலகில் இருபெரும் பிரிவினர் காணப்படுகின்றனர்.

**சமணரது நிலை**

இவருள் இரண்டாவது பிரிவைச் சேர்ந்தவரே சமணர். சாதாரண மக்களாகிய நமக்கு இவ்விரண்டாம் பிரிவினர் கொள்வனவே ஏற்புடையன போன்றும், முதற் பிரிவினர் கொள்வன அர்த்தமற்றனவாகவும் தோன்றுவது தான் இயல்பு. ஆயினும், உலகம் போற்றும் உத்தம தத்துவ ஞானிகளுட் சிலராகிய கிறீஸ் தேசத்து **பிளேற்றோ,** ஜெர்மன் தேசத்து **கான்ற், ஹெகெல்,** இந்திய தேசத்துச் **சங்கரர்** போன்றோருடைய முடிவுகள் யாவும் முதற்பிரிவை யொட்டி எழுந்தனவேயாகும்.

**சீவனும் அசீவனும்**

சமணரைச் சைனரென்றும், அமணரென்றும், அசிவகரென்றும், அருகதரென்றும் சொல்வதுண்டு. அவர்களது கொள்கைப்படி உலகம் தெளிவான இரு பிரிவுகளுள் அடங்

கும். ஒன்று, உயிர்; மற்றது, உடலும் ஏனைய சடப் பொருள்களும். ஒன்று, சீவன்; மற்றது, அசீவன்.

**எது நிலையானது ?**

இப்பிரபஞ்சத்தைச் சீவன், அசீவன் என்ற இரண்டுள் அடக்குவதில் ஒரு வில்லங்கமும் இல்லை. ஆனால், இந்தச் சீவன், அசீவன் ஆகிய இரண்டுள் எது நித்தியம், இரண்டும் நித்தியமா, இரண்டும் அநித்தியமா, ஒன்று மட்டும் நித்தியமா, ஒன்றானால் அந்த ஒன்று எது, சீவனா, அசீவனா என்று வினாவும்போதுதான் இடர்ப்பாடு ஏற்படுகிறது.

**சமணர்களின் நடுநிலை**

கண்ணால் காண்பதுமட்டுமே மெய்; ஏனைய யாவும் பொய் எனக் கொள்ளும் உலகாயதர், ''சீவன் என்ற அழிவற்ற, நிலையான நித்தியப் பொருள் ஒன்று கிடையாது. பாக்கு, வெற்றிலை, சுண்ணாம்பு மூன்றும் சேரும்போது சிவப்பு நிறம் உண்டாவது போல், அசீவனான பஞ்ச பூதக் கூட்டத்தில் ஓர் அறிவுச் சக்தி ஏற்படுகின்றது. பின் அக் கூட்டம் குலையவே அந்த அறிவுச் சக்தியும் அழிந்துவிடுகின்றது. எனவே, சீவன் அநித்தியம்; அசீவன்தான் நித்தியம்'' என்ற விபரீத முடிவை அடைந்துள்ளனர். இக் கொள்கைக்கு நேர் மாறானது வேதாந்தியின் நிலை. அசீவன் எனப்படுவது ஒரு தோற்றம். தோற்றம் மாத்திரமேயன்றி அதற்கு நித்தியத்துவம் எதுவும் கிடையாது. உண்மையில் நித்தியப் பொருள் சீவன் மட்டுமே; இதுவே வேதாந்தியின் கொள்கை. ஆக, ஒரு புறம் அசீவன்தான் நிலையானது; சீவன் நிலையற்றது என்னும் உலகாயதர்; மறுபுறம் சீவன் தான் நிலையானது; அசீவன் நிலையற்றது என்னும் வேதாந்திகள். இவர் இருவருக்கும் நடுவில் நிற்கின்றனர் சமணர். சீவன், அசீவன் இரண்டும் அழிவற்றவை; இரண்டுமே நித்தியமானவை என்பதே சமணர் கொள்கை.

மெய்ம்மைவாதிகள் கூறுவது போல உலகம் உள் பொருளே; கருத்துவாதிகள் கூறுவது போல அது இல் பொருளல்ல. உலகத் தோற்றத்துக்கு மூலப்பொருள் ஒன்றல்ல; பல. உலகத்தை இரண்டாகப் பிரிக்கலாம். ஒன்று, சீவன்; மற்றது, அசீவன். இவைதாம் நாம் இதுவரை கண்ட சமணக் கொள்கைகள்.

### ஆத்மாவைப்பற்றிய கொள்கை

இனி, சீவன், அசீவன் இரண்டையும்பற்றி அவர்கள் கருதுவதை ஆராய்வோம். முதலில் சீவனை எடுத்துக் கொள்வோம். சீவன் அல்லது உயிர் அல்லது ஆத்மா ஒன்றா, பலவா? இங்கும் சமணரின் நிலை நடுநிலைதான். உடல் தோன்றுமுன்னும் உள்ளதாய், உடல் அழிந்த பின்னும் அழியாததாய், என்றும் உள்ளதான ஆத்மா என்ற ஒன்று இல்லை என்பர் உலகாயதர். ஆத்மா உள்ளது; ஆனால், ஒரேயோர் ஆத்மாதான் உள்ளது! அதுதான் பரமாத்மா; பரமாத்மாவே பல ஆத்மாக்களாகத் தோன்றுகின்றது. இந்த ஒன்றைப் பலவாய்க் காண்பது அஞ்ஞானம்; யாவும் ஒன்றெனக் காண்பதே ஞானம் என்பர் வேதாந்திகள். உலகாயதர் போல ஆத்மாவே இல்லையெனக் கொள்ளாது, வேதாந்திகள் போல ஒரேயொரு ஆத்மாவே உள்ளது எனவுங்கொள்ளாது, ஆத்மாக்கள் உள; அவை பல எனக் கொள்கின்றனர் சமணர்.

### ஆத்மாவின் உண்மைச் சொரூபம்

ஆத்மாக்கள் அனந்தம். அவை என்றைக்கோ ஒரு நாள் தோன்றியவை அல்ல, என்றைக்கோ ஒரு நாள் அழிவனவும் அல்ல. அவை சட சம்பந்தம் இல்லாமலிருக்கும்போதுதான் அவற்றின் சுயரூபம் விளங்கும். அந்த நிலையில் அவை முற்றுணர்வும் முடிவிலாற்றலும் உடையவை. சாந்தமும் ஞானமுமே அவற்றின் இயல்பான சொரூபம். அசீவ சரீரமாகிய உடலோடு சேர்ந்தமையினால்தான் அவை தம் இயல்பு நீங்கிப் பேரறிவு கெட்டுச்

சிற்றறிவுற்று அல்லற்படுகின்றன. வியவ காரிக நிலையில், அதாவது உலகோடும் உடலோடும் தொடர்புற்ற நிலையில் அறிவு மழுங்குகின்றது. ஆத்மா காண உதவுவன போன்று காணப்படும் இக்கண்கள், உண்மையில் ஆத்மாவின் காட்சியைத் தடைப்படுத்துகின்றன. புலன்பொறி அனைத்தும் ஆத்மாவுக்குக் கட்டுகள். இக்கட்டுகளைக் களைந்தால் ஆத்மா தன் இயல்பாகிய சைதன்யமே சொரூப மாகிவிடும். ஆத்மா அடையும் இம்முற்றுணர்வுக்கு—முழு ஞானத்துக்கு—கேவல ஞானமென்று பெயர்; ஞானம் மட்டுமே என்பது அதன் பொருள்.

இதுவரை குறிப்பிடப்பட்ட சமணக் கொள்கைகளை ஏற்றுக்கொள்ளும் வேறு தத்துவ ஞானிகளும் உளர். ஆனால், சீவனைப்பற்றி வேறு எவருமே ஏற்காத மிக விசித்திரமான கருத்து ஒன்றைச் சமணர் சாதிக்கின்றனர்.

### விசித்திரமான கொள்கை

சீவன் அல்லது உயிருக்குப் பருமனும் அளவும் குறிக்கின்றது சமணரது தத்துவம். உயிர் எந்த உடலைத் தனக்கு உறைவிடமாகக் கொள்கின்றதோ அந்த உடலின் பருமனுக்கு ஏற்பத் தன்னைக் கூட்டவும் குறைக்கவும் விரிக்கவும் சுருக்கவும் வல்லது. இக்கருத்தை விரிக்குமுன் நினைவுபடுத்த வேண்டிய குறிப்புகள் இரண்டுள. சீவன்கள் அல்லது உயிர்கள் பல. அவை நித்திய பொருள்கள். அவற்றின் உண்மை இயல்பு ஞானமே. எனினும், அசீவ காரியமாகிய உடலோடு கட்டுண்ட நிலையில் உயிர்கள் யாவும் ஒரே தரத்தன அல்ல. புலன் பொறிகளின் தொகைகளுக்குத் தக்க ஓரறிவுடையன தொடக்கம் ஆறறிவுடையன வரையுமாகப் பல தரத்தன. இது ஒரு குறிப்பு. உடலெடுத்த உயிர்கள் கேவல ஞானத்தை அடையும்வரை மீண்டும் மீண்டும் பிறவியுட்படுந்தன்மையுள. இது மற்ற குறிப்பு. எனவே, மிகச்சிறிய அளவினதாகிய ஓர் எறும்பின் உடலுள் புகுந்து சீவித்த சீவன் மிகப்பெரிய அளவின

தாகிய யானையின் உடலுள் புக வேண்டின், அவ்வுடல் முழுதுஞ்சென்று செறியத்தக்கதாகத் தன்னைப் பெருப் பித்துக்கொள்ள வல்லது. இதே போல யானை உடலிற் குடியிருந்த சீவன் பின் ஓர் எறும்பின் உடலிற்குடியிருக்க நேரிடின், அதற்குத் தகத் தன் பருமனைச் சுருக்கிக்கொள் ளும். ஆக, அமூர்த்தியான —அருபியான — அதாவது தனக்கென வடிவம் எதுவும் இல்லாத—சீவன் தான் எந்த உடலை எடுக்கின்றதோ அந்த உடலினது வடிவத்தை எடுத்துக்கொள்கின்றது. இது, ஒரு பாத்தியுட்பாயும் நீர், அப்பாத்தியை நிரப்பி, அதன் வடிவைத் தான் கொள் வது போன்றது. அன்றியும், பிறந்த பொழுது தனது சிறிய உடலுக்குத் தகச் சிறிய அளவினதாயிருந்த சீவன் பின் அவ்வுடல் வளரத் தானும் வளர்ந்து பெரிதாகின்றது எனக் கொள்ள வேண்டியும் ஏற்படுகின்றது.

### இக்கொள்கைக்குக் காரணம்

சமணர் இங்ஙனம் உயிரானது உடலுக்குத் தகச் சிறுத்தும் பெருத்தும் தன் அளவை மாற்ற வல்லது என ஏன் கருதுகின்றனர் என்று நாம் சிந்தித்தல் வேண்டும். உயிரனைத்தும் குறிப்பிட்ட ஓர் அளவினவே; அவை பெருப்பதும் இல்லை, சிறுப்பதும் இல்லை என வைத்துக் கொள்வோம். அங்ஙனமாயின், ஒருயிர் தனது அளவினும் பெரிய அளவு உடலை எடுக்கும்போது அவ்வுடல் முழுதும் உயிர் பரவாது உயிர்ச் செறிவற்ற பாகங்களும் உண்டென ஏற்பட்டுவிடும். இனி, உயிர் தனது அளவினுஞ்சிறிய அளவு உடலுள் புக நேரிடின், அதன் சில பகுதிக்கு உடல் கிடை யாமல் அது புறத்தே அந்தரத்தில் தொங்க வேண்டியன்றோ ஏற்படும், ஒரு வேளை, இங்ஙனம் நினைத்துத்தான் போலும் உயிருக்கு அளவு பேச முற்பட்டனர் சமணர்.

**சீவனுக்குப் பருமன் கூறுவதிலுள்ள வில்லங்கங்கள்**

ஆனால், உயிர் கூடியும் குறைந்தும் மாறுதல் அடை கின்றது என்று கூறும்போது பல இடர்ப்பாடுகள் ஏற்படு கின்றன. சமணர் சொல்வது போல் உயிர் உடற்கூறெங் கும் பரவி அவ்வுடல் வடிவாகவே தன் வடிவு மாறு கின்றதெனக் கொள்ளின், உடலின் முரிவு, தறிவு, அங்க வீனம் ஆகிய ஒச்சங்கள் ஏற்படின் அவ்வொச்சங்கள் உயி ருக்கும் ஏற்பட்டாக வேண்டுமென்பது சித்தாந்தியின் ஆட்சேபம்.

சிறிய ஒரு பொருளைப் பெரிதாக்க வேண்டின் புதிய சில பகுதிகளைச் சேர்ப்பதாலேயே அது முடியும். எந்த ஒரு பொருள் பகுதிகளால் ஆயதோ, பகுதிகளை உடை யதோ அது நிலையற்றது; அழிவுடையது என்பது தத்துவ ஞான அடிப்படைகளுள் ஒன்று. உயிர் மேலும் அணுக் களைச் சேர்த்துப் பெருத்தும், அவற்றுள் சிலவற்றை நீக்கிச் சிறுத்தும் மாற்றமடைவதானால், அது நிலைபேறுடையது அல்ல. எது அவயவியோ—அதாவது, அவயவங்களை அல்லது பகுதிகளையுடையதோ அது நிலையற்றது. எது மாறுதல் களை அடைவதோ அது நித்தியமானதல்ல. இவை சங்கரர் காட்டும் மறுப்புகள்.

சமணர் அருமையான ஓர் உவமை மூலம் அம்மறுப்பு களுக்குச் சமாதானம் கூற முற்படுகின்றனர். ஓர் அறை நடுவில் வைக்கப்பட்ட விளக்கு, தான் கூடிக் குறையாமல் தன்னில் ஒரு மாற்றமும் இல்லாமல் அறை முழுவதையும் ஒளி செய்கின்றதல்லவா! அறையின் அளவு எவ்வளவோ அவ்வளவும் ஒளியாகும். இது போலவே உடலிலுள்ள உயிரும். உயிர் எந்த உடலினுள்ளதோ அந்த உடல் முழுதும் பரவி அதனை உயிர்ப்பிக்கும் என்பது சமணர் கூறும் சமாதானம். உவமையை ஆராய்ந்தால் அதிலும் சில இடர்ப்பாடுகள் ஏற்படாமல் விடா. நடுவிலுள்ள ஒளிக்கும் அது நாற்புறமும் பாய்ச்சும் ஒளிக்கதிர்களுக்கு

முள்ள தொடர்பு எத்தகையது? உடலின் நடுவிலுள்ள உயிருக்கும் அது உடல் முழுதும் பரப்பும் உயிர்ச்சக்திக்கு முள்ள தொடர்பு யாது? இரு தொடர்பும் ஒரு தன்மை யதா என்பது ஒரு பிரச்சினை. விளக்குக்கு அண்மை யிலுள்ள இடங்கள் அதிக ஒளியைப் பெறும்; தூர உள்ள இடங்களில் ஒளி விழ்ச்சி குறையும். எனவே, இந்த உவமையைப் பொருத்தினால் உடலில் உயிருக்கு அண்மை யிலுள்ள இடங்களில் உயிர் கூடியும் ஏனைய இடங்களில் உயிர் குறைந்தும் போமன்றோ! அன்றியும், ஒரே அளவு வெளிச்சம் வைக்கப்படும் அறையின் அளவு பெரிதோ சிறிதோ என்பதற்குத் தகவும், ஒரே அளவு அறையில் வைக்கப்படும் வெளிச்சம் பெரிதோ சிறிதோ என்பதற்குத் தகவும் அறை பெறும் ஒளியில் வேறுபாடு ஏற்படுவது இயல்பு. இவை அனைத்தையும் உயிருடல் சம்பந்தத்தில் பொருத்துவது வில்லங்கமாகும்.

அன்றியும், பெத்த நிலையில்—உடலோடு கூடிய நிலையில்—இங்ஙனம் உடலுக்கு உடல் மாற்றமடையும் உயிர் முக்தி நிலையில் கொள்ளும் அளவு எது என்பதும் ஒரு பிரச்சினையாகும்.

**சுருக்கம்**

கருத்து வாதம், மெய்ம்மை வாதம், ஒருமை வாதம், பன்மை வாதம் ஆகிய நான்கன் விளக்கமும், இவற்றுள் மெய்ம்மை வாதம், பன்மை வாதம் ஆகிய இரண்டையும் கைக்கொள்வோரே சமணர் என்பதும், சீவன் அசீவன் என்ற இருவகைப் பிரிப்பும், சீவனைப்பற்றிய அவர்களது விசித்திரமான கொள்கையும், அக்கொள்கையிலுள்ள பொருந்தாமையும் இங்குக் கொடுக்கப்பட்டுள்ளன.

## சமணம் - 2

### சீவனுக்கும் அசீவனுக்குமுள்ள வேற்றுமை

இப்பிரபஞ்சம் முழுவதையும் சமணர் சீவன், அசீவன் என்ற மிக எளிதான, தெளிவான இரு பிரிவுள் அடக்குவர் என முதற்கட்டுரையில் குறிப்பிட்டோம். சீவன் சேதனம், அதாவது அறிவுள்ளது. அசீவன் அசேதனம்; அறிவற்றது. சீவன் சித்துப் பொருள்; அசீவன் சடப் பொருள். இந்தச் சீவ அசீவ பிரிவு தெளிவாயினும், இத்தெளிவு கொள்கையில் மட்டுந்தான். நடைமுறையில் இது சிக்கலானது. சமணர்கள் சீவன் என்னும்போது அதனை அசீவக் கலப்பில்லாத சுத்த ஆத்மாவென்றோ, அசீவன் என்னும்போது அதனைச் சிவக் கலப்பில்லாத சுத்தமான, அதன் மறு தலைப் பொருளான சடமென்றோ கொள்ள இடமில்லை என்பது **ராதாகிருஷ்ணன்** கருத்து. இரண்டிலும் இரண்டு முண்டு. சீவனில் சிவத்தன்மை அதிகம்; அசீவத்தன்மை குறைவு. அசீவனில் அசீவத்தன்மை அதிகம்; சீவத்தன்மை குறைவு. இதுதான் அவற்றுக்கிடையேயுள்ள வித்தியாசம்.

நாம் பொதுவாக அசீவ — அசேதனப் — பொருளெனக் கருதுவன எல்லாம் உயிர்த்தன்மை பொருந்தியவை. உதாரணத்துக்கு ஒரு மரத்தை எடுக்கலாம். அது முழுதுக்கும் உள்ளது ஓர் உயிரல்ல; அதன் ஒவ்வொரு கிளைக்கும் ஒவ்வோர் உயிராகப் பல உயிர்கள் உள. மரம் மட்டுமன்றி உலோகங்கள், கற்கள்கூடச் சமணர் கருத்துப்படி உயிருள்ளவை; உலகில் உயிரில்லா இடமே இல்லை என்னும்படி உயிராய் நிறைந்து கிடக்கின்றது.

### சமணருக்கும் ஏனையோருக்குமுள்ள வேற்றுமை

சீவன், அசீவன் ஆகிய இந்த இரு பொருளையும் ஏனைய தத்துவஞானிகள் பலரும் ஏற்றுக்கொள்வர். உதாரணமாகச் சாங்கியர் கூறும் புருஷ் அல்லது புருடனைச் சீவன் எனலாம். அவர்கள் கூறும் பிரகிருதியை அசீவன் எனலாம். சமணரது சீவனுக்கும் அசீவனுக்கும் பதிலாகச் சைவசித்தாந்திகள் பேசும் பசுவையும் பாசத்தை யும் குறிப்பிடலாம். ஆனால், சமணர், ''உள்ளன இந்த இரண்டுந்தாம். இவற்றுக்கு அப்பால் ஒரு மூன்றாம் பொருள் உண்டெனக் கொள்ள இடமில்லை'' என வாதிப்பர். சைவ சித்தாந்திகள் போன்ற ஏனைய தத்துவஞானிகள் பலர் இந்த இரு பொருள்களையும்விடப் பதி என்ற ஒரு மூன்றாம் பொருள் உண்டெனக் கொள்வர். அங்ஙனம் கொள்வது மட்டில் நில்லாது இந்த இரு பொருள்களை யும்விட அம்மூன்றாவது பொருளே மேலானது; அதுவே பரம்பொருள் என்றுகூட வாதிப்பர்.

பிரபஞ்சத்துக்குக் கடவுளை அல்லது பதியை ஒரு மூலப் பொருளாகக் கொள்ளும் தத்துவஞானிகள் ஏன் அங்ஙனம் கொள்கின்றனர்? அவர்கள் கடவுளுக்குக் கற்பிக்கும் கடமைகள் அல்லது தொழில்கள் யாவை? கடவுளை மூலப் பொருள்களுள் ஒன்றாகக் கொள்ளாது, சீவன், அசீவன் என்ற இரண்டையும் மட்டுமே கொள்ளும் சமணர், ஏனையோர் கடவுளுக்கு உரியனவாகக் கூறும் கடமைகள், தொழில்கள் ஆகியவற்றை யாருக்கு உரியன ஆக்கு கின்றனர் என்பனவற்றைப் பின்னர்க் காண்போம். இப் பொழுது சீவன், அசீவன் எனச் சமணர் பேசும் இரண் டனுள், அசீவனைப்பற்றிய கருத்துகளைச் சிறிது ஆராய் வோம். சீவனைப்பற்றிய கருத்துகளை முதற்கட்டுரை யில் ஆராய்ந்தோம்.

### அசீவன் : புத்கலமும் ஸ்கந்தமும்

பிரபஞ்சத்தின் இரு கூறுகளுள் ஒரு கூறாகிய அசீவனே நம் புலன்களுக்கு விடயமாகும் பௌதிகப் பொருள்கள்

அனைத்தும். இவற்றைப் புற்கலம் என்றும் கூறுவதுண்டு. புற்கலம் என்பதற்குச் சேர்ந்து ஒன்றாவதும், பின் பிரிந்து பல ஆவதும் என்பது பொருள். எனவே, புற்கலங்கள் இருநிலையையுடையன. ஒன்று, சேர்ந்து முழுப் பருப் பொருள்களான நிலை. இந்நிலையில்தான் புற்கலங்களைப் புலன்களால் உணர்வும் நுகரவும் முடியும். இந்நிலையில் அவற்றுக்கு ஸ்கந்தங்கள் (கூட்டுப்பொருள்) என்று பெயர். உலகில் நாம் காணும் பொருள்கள் அனைத்தும் ஸ்கந்தங் களே. இந்த அண்டம் முழுதையும் சமணர் ஒரு மகா ஸ்கந்தம் என்பர்.

### உலகத் தோற்றம்

இந்த ஸ்கந்தங்கள் அனைத்தும், அவற்றாலாய இந்த மகாஸ்கந்தமும் அதாவது சடப்பொருள்களும், அவற்றா லாய இப்பரந்த உலகமும் எதிலிருந்து தோன்றின், எங்ஙனம் தோன்றின என்பதை அறிய வேண்டுமாயின் எதில் போய் முடிகின்றன என்பதைப் பார்க்கவேண்டும். ஏனெனில், முடிகிற இடந்தான் பின் தொடங்குகின்ற இடமும் ஆகும். ஒரு பாதை போய் முடிகின்ற இடத்தை அது தொடங்குகின்ற இடமாகவும் கொள்ளலாம். ஒடுங்க இடமானதுதான் பின் விரிதற்கும் ஏதுவாகும். அந்தந் தான் ஆதியுமாகும். இக்கருத்தை ஒட்டியே சைவ சித்தாந்தமும் அழித்தற்கடவுளாகிய சங்காரகாரணனையே முதலாகவுடைத்து இவ்வுலகம் என்றும், ஒடுங்கின சங் காரத்திலிருந்தல்லது உற்பத்தி இல்லை என்றும் வாதிக் கின்றது.

உலகிலுள்ள ஆடு, மாடு, மரம், செடி யாவும் தோன்றிச் சில காலமோ பல காலமோ சென்றபின் இறக் கின்றன; இறந்து மண்மேல் விழுகின்றன; விழுந்து சில நாள்களில் மண்ணோடு மண்ணாகின்றன. மனித உடல் களும் இறந்து மண்ணாகின்றன. உயர்ந்த மாட மாளிகை கள், கூடகோபுரங்கள், வனம், வனாந்தரங்கள் யாவும்

ஈற்றில் மண்தான். மண் என்னும்போது மண் மட்டுமல்ல; மண், நீர், நெருப்பு, காற்று என்னும் பூதங்களில்தான் யாவும் ஒடுங்கும். பஞ்ச பூதங்களின் சேர்க்கைதான் பொருள்கள். பொருள்கள் அழிந்தால் பஞ்சபூதமாக மாறி விடும் என்பதை எல்லோரும் அறிவர். மேலும் நுணுகி ஆராயின், இப்பஞ்சபூதங்கள் ஒவ்வொன்றும் மேலும் அழியக்கூடிய அதாவது மேலும் பிரிபடக்கூடிய பொருள் கள். எது ஸ்கந்தமோ அதாவது எது கூட்டுப்பொருளோ அது அழிவுறும்.

### அழிவு என்பது யாது?

பொருளுக்கு அழிவென்பது நிலை மாறுதல். ஒரு பொருள் அழிந்துவிட்டதென்றால் அது இன்னொன்றாக மாறிவிட்டதென்பதே கருத்து. அதாவது, எவ்வெப் பகுதிகள் சேர்ந்து அப்பொருள் ஆயதோ அவ்வப் பகுதி களாகப் பிரிந்துவிட்டது என்பதே கருத்து. ஒரு பொருளை இன்னொன்றாக மாற்றலாமேயன்றி ஒன்றுமேயில்லாமல் அழிக்க முடியாது. ஆக்கத்துக்கும் இதே விதிதான். ஒன்றி லிருந்து இன்னொன்றை ஆக்கலாமேயொழிய எதுவுமே யில்லாமல் ஒன்றையும் ஆக்கவியலாது. அழிதல் என்பது நிலை மாறுதல் அல்லது பகுதிகளாகப் பிரிதல் என முன்னர்க் கூறியுள்ளோம். எனவே, எது, பகுதிகளாலாயதோ அது தான் அழியும். இக்கருத்துகள் மனத்திலிருத்த வேண்டிய அடிப்படைகள். சேர்க்கைப் பொருள்களை அதாவது, பகுதிகளாலாகிய நிலம், நீர் போன்றவற்றை மேலும் மேலும் அழித்துக்கொண்டு, பகுதிகளாகப் பிரித்துக் கொண்டு போனால் பிரிபட முடியாத, அதாவது பகுதி களாலாகாத தனித்த மூலப் பொருள்களை அடையலாம் என்பதற்கு என்ன நிச்சயம் என்பதைப் பிறிதோரிடத்தில் ஆராய்வோம். மேலே பிரிக்க முடியாத இந்த மூல நுண் பொருள்களைச் சமணர் அணுக்கள் என்பர். இந்த அணு நிலைதான் மேலே நாம் குறிப்பிட்ட புற்கலத்தின் இரண்டாவது நிலை. மிகச்சிறிய இவ்வணுக்களிலிருந்து

தான் மிகப்பெரிய இவ்வுலகம் உற்பத்தியாகின்றதென்பதே சமணரது கொள்கை.

**அணு**

அணு, பகுதிகளால் ஆகாதது. எனவே, அதற்குப் பக்கமென்றோ, மேல், கீழ், நடுவென்றோ பேசுவதற்கெதுவு மில்லை. பகுதிகளில்லையாகவே வடிவமும் இல்லை. எனினும், அதுவே வடிவங்கள் எல்லாவற்றிற்கும் தோற்றிடம். வடிவம் அற்றதாகையால் அது காட்சிக்குப் புலனாகாது. காட்சிக்குப் புலனாகாதாகவே அத்தகை யது ஒன்று உண்டு என்பது எங்ஙனம் தெரியும் என்னும் வினா எழும். அநுமானத்தால் தெரியும் என்பர் சமணர். அன்றியும், நம் போன்றோர் காட்சிக்குப் புலனாகாவிடினும் கேவலிகளின், அதாவது பூரண ஞானிகளின் காட்சிக்குப் புலனாகும் எனவுங்கூறுவர்.

அணுவை அழிக்கமுடியாது, அழிக்க முடியாது என்றால் பிரிக்க முடியாது என மேலே கண்டோம். அழிக்க முடியா தெனவே அது என்றும் உள்ளது. என்றும் உள்ளதாகையால் அது சிருஷ்டிக்கப்பட்ட பொருளல்ல. இப்பரமாணுக்கள் தான் அசீவ உலகின் ஒடுக்கம். இப்பரமாணுக்களிலிருந்து தான் (அவை பற்பலவிதமாக ஒன்றோடொன்று ,சேர்வத னால்) உலகம் யாவுந்தோன்றுகின்றது. நமது மனம், பேச்சு, மூச்சு யாவுமே இவ்வணுக்களால்தாம் ஆனவை.

**சமணருக்கும் ஏனையோருக்குமுள்ள வேற்றுமை**

இந்திய தத்துவ ஞானிகளுள் சட உலகின் தோற்றத் துக்கு அணுக்களை மூலகாரணமாகக் கொள்ளுவோர் சமணர்மட்டுமல்லர். நியாய வைசேடிகரும் அணுக்களின் சேர்க்கையால் பஞ்ச பூதங்களும், அவற்றாலாகிய உலகமும் தோன்றுகின்றன எனக் கொள்வர். ஆனால், அணுக்கள் பற்றிய கருத்தில் இரு பகுதியினருக்குமிடையில் ஒரு முக்கியமான வித்தியாசம் உண்டு. நிலம், நீர், காற்று,

நெருப்பு ஆகிய நான்கையும் உண்டுபண்ணுவன ஒரேவித அணுக்கள் அல்ல; ஒவ்வொன்றுக்கும் ஒவ்வொருவித அணு உண்டு என்பது நியாய வைசேடிகர் கருத்து. உதாரண மாகக் காற்றை உண்டுபண்ணும் அணுக்களுக்குக் காற்றின் தன்மையாகிய பரிச குணமுண்டு. மற்றவற்றுக்கும் அப்படியே. ஆனால், சமணர் கருத்தின்படி அணுக்களுக்குத் தன்மையோ குணமோ எதுவும் கிடையாது. சேர்க்கையில் எண்ணிக்கை வேறுபாடுகளால் குணவியல்புகளும் பிறவும் தோன்றுகின்றன.

### அணுக்கொள்கையிலுள்ள குறை

வைசேடிகர் ஏன் அணுக்கள் குணங்களும் தன்மை களும் உடையனவெனக் கொண்டனர், சமணர் ஏன் அங் ஙனம் கொள்ளவில்லை என்பதை இன்னொரு சந்தர்ப் பத்தில் எடுத்துக்கொள்வோம். சமணர் கொண்ட கருத்தை, அதாவது அணு குணவியல்பு அற்றது என்ற கருத்தையே மேல்நாட்டு (கிரேக்க) தத்துவ ஞானிகளாகிய **லெயுசிப்பஸ், டெமோகிறிற்றஸ்** என்னும் இருவரும் தெரிவித்துள்ளனர். சமணர், வைசேடிகர் ஆகிய இருவர் கருத்துகளும் ஆட்சே பணைக்கு இடந்தருகின்றன. சமணரது கருத்தை மட்டும் இங்கு எடுப்போம். குண விசேடமோ குண வேற்றுமையோ இல்லையானால் ஓர் அணுவை மற்றோர் அணுவிலிருந்து பிரித்தறிவதெப்படி? ஒன்றிலிருந்து ஒன்றைப் பிரிக்கத் தக்க தனித் தன்மைகள் அணுக்களுக்கு இல்லையானால், அணுக்கள் பல என்று கொள்வதற்கு என்ன ஆதாரம்? இவ்வாட்சேபணைகளுக்குச் சமாதான மெதையும் சமணத்திலே காணவில்லை. சமணர் களுடைய சீவன்களைப்பற்றியும் இதே வினாவைத்தான் சங்கர வேதாந்திகள் எழுப்புகின்றனர். முக்தி நிலையில் எல்லாச் சீவன்களும் ஒரே தன்மையன. அதாவது, ஞானமே வடிவானவை என்பர் சமணர். அங்ஙனமாயின் அந்நிலையில் ஒன்றிலிருந்து மற்றதைப் பிரிப்பது எது? அந்நிலையில் சீவன் பல எனக் கொள்வது பொருந்துமா?

இவ்வினாக்களுக்கும் விடை பகரச் சமணர் இடர்ப்படுவர். இது நிற்க. உலக உற்பத்திக்கு இதுவரை பேசப்பட்ட அணுவாயும் ஸ்கந்தமாயும் உள்ள புற்கலம் மட்டும் போதுமா? போதாதெனக் கண்டனர் சமணர். அவற்றோடு ஆகாசமும் காலமும் சேர வேண்டும் எனக் கொண்டனர். இவையும் மூலப்பொருளாகிய அணுவிலிருந்து தோன்றாவோ என்றால், தோன்றா என்பது சமணர் கருத்து. எனவே, இவற்றையும் அணுக்களைப் போல அநாதி திரவியமென அவர்கள் கொள்வர்.

சைவ சித்தாந்திகள் மாயையை உலகுக்கு மூலமாகக் கொள்வர். அந்த மாயையிலிருந்தே காலமும் ஆகாசமும் தோன்றுவனவாகவும் கொள்வர். இக்கொள்கை மேலே கூறிய சமணரது கொள்கையிலிருந்து வேறுபடுவது நோக்கத்தக்கது. இங்ஙனம் இவர்கள் வேறுபடுவதற்குக் காரணங்காண வேண்டுமாயின் காலம், ஆகாசம் என்பன பற்றிய கருத்துகளை ஆராய வேண்டும். அவ்வாராய்ச்சியை நாம் இங்கு எடுக்கவில்லை.

சமணர் ஆகாசத்தைப் பௌதிகப் பொருள்கள் நிறைந்த பகுதி (லோகாகாசம்), அதற்கு மேற்பட்ட பகுதி (அலோகாகாசம்) என இரு பகுதியாகப் பிரிப்பர். கன்ம பலன்களைப் புசித்து ஈற்றில் தன்னை அசீவத் தளையிலிருந்து விடுவித்துக்கொண்ட நிருபாதி சீவன், அதாவது உபாதிகள் நீங்கின சீவன் சென்றடைந்து ஆனந்தமாய் வீற்றிருப்பது லோகாகாசத்துக்கு மேலேயுள்ள அலோகாகாசத்தில்தான். அதுதான் சமணர்களின் புண்ணிய பூமி அல்லது இன்ப பூமி. அங்குள்ள பொன்னெயில் வட்டத்தில்தான் அநாதி அருகபரமன் வீற்றிருக்கிறான் என்பது சமணர் கொள்கை. ஆனால், இங்கொரு முரண்பாடு உளது. அசீவ சம்பந்தம் நீங்கின சீவன் சென்றடைவது அசீவப் பிரிவுகளுள் ஒன்றாகிய அலோகாகாசமெனச் சமணர் கொள்வது விசித்திரமாயிருக்கின்றது.

### தர்மமும் அதர்மமும்

சட உலகை விளக்குவதற்கு அணுக்கள், காலம், இடம் ஆகிய மூன்றும் போதாவெனக் கண்ட சமணர் வேறு இரு தத்துவங்களைச் சேர்த்துக்கொண்டனர். ஒன்று இயக்கு சக்தி; மற்றது நிறுத்து சக்தி. இயக்கு சக்தியைத் தர்மம் என்பர். நிறுத்து சக்தியை அதர்மம் என்பர். சமணர் இவ்விரு சொற்களுக்கும் கொடுக்கும் இக்கருத்து களை நினைவில் இருத்துதல் வேண்டும். புண்ணியம், பாவம் என்பனவற்றை இச்சொற்கள் குறிப்பனவல்ல; நன்மை தீமையைக் குறிப்பனவுமல்ல. ஒருவேளை உலகை இயக்க ஒரு கடவுள் தேவையில்லை எனச் சாதிக்க மேற் கொள்ளக்கூடிய பல வழிகளுள் ஒன்றாகச் சமணர் இந்த இரு தத்துவங்களையும் சேர்த்துக்கொண்டனர் போலும்! ஆனால், இதில் நூதனமென்னவெனில், சமணருடைய தர்மம் அதாவது இயக்குசக்தி முதல் இயக்கத்தைக் கொடுக்க வல்லதல்ல. அதாவது, இயக்கமற்று நிற்கு மொன்றை இயக்காது. இயக்கம் தொடங்கிவிட்டதானால் தொடர்ந்து இயக்கிக்கொண்டிருக்கத்தான் அதனால் முடி யும். நிறுத்து சக்தியாகிய அதர்மமும் அப்படியே. தான் நிறுத்தாது. ஆனால், நிறுத்தப்பட்டதை அந்நிலையிலேயே வைத்திருக்கும். ஆகவே, முதன்முதல் உலகு எங்ஙனம் இயங்கத் தொடங்கிற்று என்ற வினாவுக்கு விடை பகரச் சமணரது இயக்கு சக்தியாகிய தர்மம் பயன்படாது.

இதுவரை அணு, ஸ்கந்தம் ஆகிய இரு நிலையை யுடைய புற்கலம், ஆகாசம், காலம், தர்மம், அதர்மம் என ஐந்து பதார்த்தங்களைக் குறிப்பிட்டோம். இவையே சமணர் அசீவன் எனக் கொள்வன.

### அஸ்திகாயமும் அநஸ்திகாயமும்

இவ்வைந்தனுள் புற்கலம், ஆகாசம், தர்மம், அதர்மம் நான்கும் பருமனுடையவை எனக் கொண்டு அவற்றை அஸ்திகாயம் எனச் சமணர் வழங்குவர். சீவன்கூடச்

சமணர் கருத்துப்படி அஸ்திகாயந்தான். ஆக, காலம் ஒன்றே பருமன் இல்லாதது. அதுமட்டுமே அநஸ்திகாபம்.

**சுருக்கம்**

சமணர் பேசும் சீவனுக்கும் அசீவனுக்குமுள்ள வேற்றுமையும், இவையிரண்டையும் மட்டுமே ஒப்புக்கொள் வோராகிய சமணருக்கும் ஏனையோருக்குமுள்ள வேற்றுமை யும் முதலில் குறிப்பிடப்பட்டன. 'இவ்வுலகத் தொடக் கத்தை அறிய வேண்டுமாயின், அதன் முடிவை ஆராய வேண்டும். முடிவு எங்கேயோ அங்கேதான் தொடக்க மும். தொடக்கத்தை அறிய வேண்டுமானால் முடிவை ஆராய வேண்டும். ஆக்கத்தை அறியவேண்டுமானால், அழிவை ஆராய வேண்டும். பொருள்களுக்கு அழிவென்பது பகுதிகளாகப் பிரிதல். உலகை, இதற்குமேல் அழிக்க முடியாது என்ற நிலை வரைஅழித்துக்கொண்டு போனால், அணுக்களில் போய் முடியும். இவ்வணுக்கள்தாம் உலகின் ஒடுக்கம். இவற்றிலிருந்துதான் உலகம் உற்பத்தியாகும். இவற்றுக்குத் துணையாகக் காலம், ஆகாசம், தர்மம், அதர்மம் என்னும் நான்கும் உள்ளன. அணு, ஆகாசம், காலம், தர்மம், அதர்மம் இவ்வைந்தையும் சமணர் அசீவன் என்ற சொல்லால் குறிக்கின்றனர்' என்பனவும் அசீவன் ஐந்தினது இயல்புகளும், உலகுக்கு அணுவை முதற்காரண மாகக் கொள்ளும் பிறருக்கும் சமணருக்குமுள்ள ஒற்றுமை வேற்றுமைகளும் பின்னர் விளக்கப்பட்டுள்ளன.

## சமணம் - 3

### பொதுவான குறிக்கோள்

இந்த உலகம் சீவன், அசீவன் ஆகிய இரண்டனால் ஆயது. சீவனது உண்மையியல்பு முற்றறிவு; பரிபூரண ஞானம். அது தனக்கு நேர்மாறான அசீவத் தொடர்பால் முற்றறிவு கெட்டுச் சிற்றறிவுற்று அல்லற்படுகின்றது. எனவே, சீவன் முயல வேண்டியது முற்றறிவை மீண்டும் எய்துதற்கு. அதனை எய்தின் அல்லல் நீங்கும். சீவனுக்கு அசீவத்தொடர்பு ஏற்படுவதற்கும், அதனால் அறிவு மழுங்குவதற்கும் நேர் காரணம் கன்மம். எனவே, அசீவத் தொடர்பை நீக்கி அறிவே மயமாக வேண்டுமாயின், கன்மத் தளையை நீக்க வேண்டும். இவைதாம் சாதாரணமாகத் தத்துவ ஞானிகள் பலரும் கூறுவதன் சுருக்கமும் சாரமும் ஆகும். சமணத் தத்துவத்தின் சாரமும் இதுவே.

### பொதுவான இடர்ப்பாடு

இந்த இடத்தில் ஆட்சேபணைகள் சில எழுகின்றன. முற்றறிவையே தன் உண்மையியல்பாகக் கொண்ட சீவன் தன் உண்மையியல்போடு முன் என்றாவது இருந்ததுண்டா? உண்டாயின், அவ்வியல்புக்கு முதன்முதல் பங்கமேற்பட்டது எங்ஙனம்? பிறப்புக்கு மூலகாரணம் கன்மம். ஆனால், கன்மத்துக்கும் விளைவிடம் பிறப்பு. முற்பிறப்பெதுவு மில்லையேல் கன்மத்துக்கும் இடமில்லை. சீவனுக்கு முதன் முதல் கன்மம், பிறப்பு என்பன ஏற்பட்டது எவ்விதம்? இயல்பாகவே அசீவனுக்கு நேர்மாறான சீவன் — அசீவத் தொடர்பற்ற சீவன்—அத்தொடர்பில் சிக்குண்ணக் காரண மென்ன? முற்றறிவுடைய சீவன் அந்த நிலையில் தானே தனக்குக் கேட்டைத் தேடிக்கொள்ளாது. அசத்தாகிய அசீவனுக்குத் தானாகச் சீவனைப் பந்திக்கும் வல்லமை இல்லை. சமணர் கொள்கைப்படி இவற்றைவிட மூன்றாவ

தொரு பொருள் கிடையாது. எனவே, இயல்பாகவே முற்றறிவுடைய சீவன் எங்ஙனம் முதன்முதல் தன்னைச் சிற்றறிவுடையதாக்கிக்கொண்டது என்ற வினாவுக்குச் சமணத்தில் பதில் கிடையாது.

மூன்றாவது பொருளாகக் கடவுளைக் கொள்வோரும் இவ்வினாக்களுக்கு விடை பகர இடர்ப்படுவர். ஆணவம், கன்மம் ஆகிய பாசங்களால் கட்டுண்ட சீவனை அக்கட்டி லிருந்து விடுவிக்க உதவுவது இறைவனது தொழிலேயல்லா மல் ஆதியில் பாசத் தொடர்பெதுவுமில்லாதிருந்த சீவனுக்கு அத்தொடர்பை ஏற்படுத்துவது இறைவனின் தொழிலல்ல. ஆகவே, அத்தொடர்பு முதலில் ஏற்பட்டமைக்கு விளக்கம் கடவுள் உண்டெனக் கொள்வோரிடமிருந்துங் கிடைப்பதா யில்லை. இதுதான் தத்துவ ஞானிகளனைவரும் மிக இடர்ப்படும் இடம். தத்துவ ஞானிகளனைவரும் தக்க விடை காணாது தத்தளிப்பது இங்குதான். திருப்தியான விடையை இதுவரை யாருமே கொடுக்கவில்லையென்று தான் சொல்லத் தோன்றுகிறது.

மேலே, மூலப் பொருள் இரண்டு (சீவன், அசீவன்) என்போரும், மூலப் பொருள் மூன்று (சீவன், அசீவன், இறைவன்) என்போரும் இச்சிக்கலை விடுவிப்பதில் இடருறு கின்றனர் எனக் குறிப்பிட்டோம். மூலப் பொருள் ஒன்றே எனக் கொள்ளும் வேதாந்திக்கும் இங்கு இடர்ப்பாடுதான். அன்னாரின் கொள்கை ஆதியில் அறிவே சொரூபமான பிரம்மம் மட்டுமே இருந்தது என்பது. அங்ஙனமாயின் அந்த அறிவே சொரூபமான பொருள் தன்னிடத்தே அறியாமை யைத் தோற்றுவித்துத் தான் அந்த அறியாமையாற் கட்டுண்டது எதற்காக? அறிவிலிருந்து அதற்கு நேர்மாறான அறியாமை தோன்றியது எங்ஙனம்? இவ்வினாக்களுக்கு வேதாந்தத்திலே ஏற்ற விடையைக் காணோம்.

**பொதுவான சமாதானம்**

ஒரு வினாவைத்தான் மேலே பல விதமாக எழுப்பினோம். இந்த வினாவுக்குத் தத்துவ ஞானிகளனைவரும் அளிக்கும் விடை சற்று ஏமாற்றத்தையளிக்கின்றதென்று தான் சொல்லவேண்டும். விடை சொல்ல முடியாது என்பதுதான் அவர்களது விடையாகத் தெரிகின்றது. அசீவத் தொடர்பு - பசு பாசத் தொடர்பு—அநாதி என்பதே அவர்களது மறுமொழி. சீவன் அசீவனால் கட்டுண்ட நிலையிலிருந்து மேற்கொண்டு ஆவது அதாவது கட்டை அவிழ்ப்பது பற்றிப் பேசுவதேயன்றி, யாரும் இக்கட்டு எங்ஙனமேற்பட்டது என்பதைப் பூரணமாக விளக்க முற்படுவதில்லை. இத்தொடர்பு என்றாவது திடீரென ஏற்பட்டதெனக் கொண்டால்தானே ஏன், எங்ஙனம் என்னும் வினாக்கள் எழும். இத்தொடர்பு அநாதி, தொடக்கமில்லாதது என்று கூறிவிட்டால் இவ்வினாக்களுக்கே இடமில்லையல்லவா? சீவனுக்கும் அசீவனுக்குமுள்ள தொடர்பு அநாதி; பசுவுக்கும் பாசத்துக்குமுள்ள தொடர்பு அநாதி; தொடர்பில்லாதிருந்து பின் தொடர்பேற்பட்டது என நாம் எண்ண வேண்டியதில்லை. தொடர்புள்ள நிலையிலே காண்கிறோம். இத்தொடர்பை அறுத்துச் சீவனை அதன் சுய நிலையை அடையச் செய்ய முயலுவதே நாம் செய்யக் கடவது. இதுவே யாவரும் கூறும் சமாதானம்.

வேதாந்திகள் பரமாத்மா சீவாத்மா ஆவதற்கு மாயை அல்லது அவித்தைதான் காரணம் என்பர். இந்த மாயையை உணர்த்த அவர்கள் அநிர்வசனீயம், அவாச்சியம் என்ற சொற்களைக் கையாளுகின்றனர். சொல்ல முடியாது என்பதே இச்சொற்களின் பொருள் ஆகும். பந்தம் எங்ஙனம் ஏற்பட்டது என்பது சொல்ல முடியாது என மேலே குறிப்பிட்ட கருத்தையே இச்சொற்களும் வலியுறுத்துகின்றன. பந்தம் அநாதி என்பதிலும் பந்தம் எங்ஙனம் ஏற்பட்டதென விளக்க முடியவில்லையென்பதே தொனிக்கின்றது.

சீவனுக்கும் அசீவனுக்கும் ஏற்பட்ட தொடர்பு அநாதி, அதாவது தொடக்கமற்றது என்பதுதான் சமணர் கொள்கையும்.

### நான்கு விதப் பிரிவு

சீவனுக்கும் அசீவனுக்கும் உள்ள தொடர்பு தொடக்கம் இல்லாதது என மேலே கண்டோம். தொடக்கமில்லாத ஒன்றுக்கு முடிவுண்டோ எனின், உண்டு. ஒரு விதத்தில் பொருள்களை நான்கு பிரிவாகப் பிரிக்கலாம். ஆதி இல்லாதது; அந்தம் உள்ளது முதல் பிரிவு. ஆதி உள்ளது; அந்தம் இல்லாதது இரண்டாவது பிரிவு. ஆதி அந்தம் இரண்டும் இல்லாதது மூன்றாவது. ஆதி அந்தம் இரண்டும் உள்ளது நான்காவது. மேலே எழுப்பிய தடைகளுக்கு விடை கூற இப்பாகுபாடு வாய்ப்பாக அமைகின்றது. பொருள்களுக்குக் கூறும் இப்பாகுபாடு செயல்களுக்கும் நிலைகளுக்கும் பொருந்தும். சீவனுக்கும் அசீவனுக்குமுள்ள தொடர்பையே தத்துவ ஞானிகள் முதலாவது பிரிவிற்கு உதாரணமாகக் கொள்வர். என்று கன்மம் நீங்குகின்றதோ அன்று அத்தொடர்பு நீங்கிவிடும். அத்தொடர்பு நீங்கியதும் தொடங்குவதுதான் வீடுபேறு. எனவே, வீடுபேற்றுக்குத் தொடக்கம் அல்லது ஆதியுண்டு. ஆனால், அந்தமில்லை. இது இரண்டாவதற்கு உதாரணம்.

### மூவகைச் சீவன்

வீடுபேறு பெற்றமை பெறாதமையையொட்டி நித்திய சித்தன் அல்லது அநாதி சித்தன், முத்தன், பெத்தன் எனச் சீவன் மூவகை என்பர் சமணர். அநாதி சித்தன் ஒரு காலமும் பாசத்தொடர்பு ஏற்படாதவன். ஏனையோர் கூறும், இயல்பாகவே பாசத்தினின்று நீங்கிய இறைவனுடைய தானத்தில் சமணர் கூறும் அநாதி சித்தனை ஒரு விதத்தில் வைக்கலாம். முத்தன் ஒரு காலம் பாசத் தொடர்பிலிருந்து பின் விடுபட்டவன். அவன் நிருபாதி

சீவன் அதாவது உபாதி நீங்கினவன். பெத்தன் இன்னும் நீங்காதவன்; அவன் சோபாதிசீவன். அதாவது உபாதி யோடு கூடியவன். நித்திய சித்தன் அல்லது எக்காலமும் பாசத் தொடர்பில்லாத சீவன் என்பதற்கேற்ப, மறுபக்கத்திலும் எக்காலமும் பாசத்தொடர்புடைய சீவன். அல்லது நித்திய பெத்தன் என்ற ஒரு வகுப்பை நல்ல வேளை யாகச் சமணர் வைக்காது விட்டனர். எனவே, பெத்தர் ஒவ்வொருவரும் என்றாவது முத்தராவர் என்று திடமாக நம்பலாம். ஆனால், பிறப்புப் பல அல்ல; ஒன்றுதான் எனக் கொள்வோருக்கு அப்பிறப்பில் செய்த கன்ம பலன்கள் அப்பிறப்பிலேயே நீங்காவிடின் என்றுமே பெத்தநிலையிலுள்ள சீவனும் உண்டென்றுதான் ஏற்படும். ஒரேயொரு பிறப்புதான் உண்டெனக் கொள்ளும் கிறிஸ்தவரது நிலைமை இங்கு நினைவுகூர்தற்குரியது.

### சில விநோதமான கொள்கைகள்

சமணர் பிறப்புப் பலவென்றும், ஒரு பிறப்பின் கன்ம பலன்களுக்கு ஏற்ப மறுபிறப்பு அமைகின்றதென்றுங்கொள்வர். இவற்றை ஏனைய பலரும் ஏற்பர். ஆனால், சமணர் கன்மத்தைப்பற்றிக் கூறுவன விநோதமானவை. அவரவர் செய்த கன்மங்களின் பலன்களை அவரவர் புசிக்கும்படி செய்வது கடவுளின் தொழில் என்பது ஏனையோர் கொள்கை. ஆனால், சமணரது கொள்கை இதுவன்று. அவர்கள் கடவுள் ஒருவர் உளர் என்பதை ஏற்காதவர்கள். சீவன்களை அவைகளின் கன்ம பலன்களைப் புசிக்கச்செய்ய ஒரு கடவுள் வேண்டா. கன்மங்கள் தாமாகவே தத்தம் பலன்களைத் தரவல்லன என்பது சமணர் கொள்கை. சமணர் வேதத்தைப்பிரமாணமாக ஏற்காதவர். வேதத்தைப் பிரமாணமாக ஏற்கும் மீமாம்சகரது கொள்கையும் இதுவே. கடவுளை ஒதுக்கிவிட்டுக் கன்மத்துக்கு முன்னீடும் முழு வல்லமையும் கொடுப்பதற்குச் சமணர், மீமாம்சகர் ஆகிய இருவர் கொள்கையும் சிறந்த எடுத்துக்காட்டாகும்.

தத்துவ ஞானிகளுள் கன்மத்தை ஒரு பௌதிகப் பொருளாக, ஒரு சடப்பொருளாகக் கொள்பவர் வேறு எவருமிலர். சமணர் மட்டுமே அதனைச் சடப்பொருளின் சூக்குமமான நுண்துகள்களாக, நுண் அணுக்களாகக் கொள்வர். அது புற்கல இயல்பினது. அது தொழிற்படுவதற் கேற்ற அதிசூக்கும பௌதிகப் பொருள் பிரபஞ்சமெங் கணும் நிறைந்துளது. இக்கன்மம் இருவகையானது. ஒன்று சீவனோடு ஒன்றுபட்டது. இதற்குப் பாவகன்மமென்று பெயர். மற்றது உடலோடு சேர்ந்தது. இது திரவிய கன்மம் எனப்படும். இந்த உடல் நீங்கும்போதுகூடக் கன்மம் சீவனைவிட்டு நீங்குவதில்லை. சீவன் மோட்சம் அடையும்வரை கன்மம் சீவனோடேயே இருக்கும். உடலை விட்டுப் பிரிந்த சீவனுக்குக் கன்மம் ஒரு சரீரமாக அமைந்து விடுகின்றது. அதனைக் கார்மண சரீரம் என்பர் சமணர். மறுபிறப்பு எடுக்கும் வரையே சீவன் இக்கார்மண சரீரத் தோடு உலாவும். சமணர் கருத்துப்படி கன்மம் ஒரு சரீரம் மட்டுமல்ல. அது சீவனோடு, இரும்பும் சூடும் போலவும், நீரும் பாலும் போலவும் எங்கணும் செறிந்து கலந்து அச்சீவனை மாசு படுத்தும் இயல்பையும் உடையது.

### வீடுபேற்றுக்கு வழி

கன்மம் சீவனுட்சென்று செறிதல் ஓயாது நிகழ்ந்து கொண்டிருக்கின்றது. வீடுபேற்றை அடைய வேண்டு மானால் அனுட்டிக்க வேண்டியவை இரண்டுள. புதுக் கன்மம் ஏற்படாது நிறுத்துவது முதலாவது. இதனைச் சமுவரம் என்பர். ம்ற்றது, ஏற்கெனவே சேர்ந்த கன்ம ஈட்டத்தை அழிப்பது; இத்னை நிர்ச்சரம் என்பர். இவை சித்தாந்திகள் பேசும் சஞ்சிதம், ஆகாமியம், பிராரப்தம் என்ற மூவித கன்மங்களோடு ஒப்பிட்டு நோக்கத் தக்கன.

### சாதனங்கள் மூன்று

புதுக்கன்மத்தைத் தடுப்பது, பழம் கன்மத்தை அழிப் பது ஆகிய இவ்விரண்டையும் சாதிப்பதற்குரிய சாதனங்கள் மூன்று. அவை சரியான கொள்கை (சம்யக் தரிசனம்),

சரியான ஞானம் (சம்யக் ஞானம்), சரியான சீலம் (சம்யக் சாரித்திரம்) என்பன. இவை மூன்றையும் சமணர் மூன்று ரத்தினங்கள் (திரிரத்தினம்) என்பர். இவற்றுள் சரியான சீலம் என்பது மிக முக்கியமானது. இதனை அடைய ஐந்து விரதங்கள் பேசப்படுகின்றன. துறவிகளுக்குக் கடும் விரதங்களாயும் (மகாவிரதங்களாயும்), இல்லறத்தோருக்குச் சற்று இலேசான விரதங்களாயும் (அணுவிரதங்களாயும்) நியமிக்கப்பட்டுள்ளன.

## அகிம்சை

விரதர்கள் ஐந்தனுள்ளும் அகிம்சையே தலையாயது. சமணர் அதனை அனுட்டிப்பது போல் வேறு யாருமே அனுட்டிப்பதில்லை. புத்தர்கூட ஊன் உண்பதை அநுமதித்ததாகக் கூறப்படுகின்றது. சமணர் அதனை அறவே நீக்குவர். இந்த அகிம்சையிலும் ஒரு நுட்பம் கவனிக்கப்படல் வேண்டும். பிற உயிர்களுக்குத் தீங்கு விளைவியாதிருப்பது மட்டுமல்ல அகிம்சை; பிற உயிர் களுக்கு அகிதம் செய்யாமை மட்டோடு நில்லாது, இதமும் செய்வதே அகிம்சை. ஏனெனில், ஓர் உயிருக்குச் செய்யக் கூடிய இதத்தைச் செய்யாமலிருப்பது அவ்வுயிருக்குத் தீங்கு செய்வதற்குச் சமமாகும். பிறவுயிருக்குத் தீங்கு செய் யாமை என்னும் விரதத்தைச் சமணர் அனுட்டிக்கும்போது தம்முயிருக்குத் தீங்கு செய்யும் எல்லைவரை சென்றுவிடு கின்றனர். இன்று சட்ட விரோதமாகக் கருதப்படும் தற்கொலையைக்கூடச் சமணர் குற்றமாகக் கருதார். ஆனால், பிறவுயிருக்கு அணு அளவு தீங்குகூட இழைக்க ஒருப்படார். நிலத்திலுள்ள சிறு செந்துக்களுக்குக்கூடத் தீங்கு இழையாதிருக்கும்பொருட்டு உறி கட்டி, அவ்வுறியில் உட்கார்ந்து ''உறியிற்சமணர்'' என்ற சிறப்புப் பெயரை யும் அவர்கள் பெற்றனர். சுவாசிக்கும் போது வாயு மண்டலத்திலுள்ள கண்ணுக்குப் புலப்படாத செந்துக்கள் சுவாசத்தோடு உட்சென்று இறக்காதிருக்கும்பொருட்டு மூக்கைத் துணிகொண்டு மூடியே அவர்கள் சுவாசிப்பர்.

### வீடுபேற்றை அடைந்த சீவன்

சரியான கொள்கையும் சரியான ஞானமும் கைவரப் பெற்று அகிம்சை முதலிய ஐம்பெரும் விரதங்களையும் சரிவர அனுட்டித்துவரின் சீவன் கன்மத்தளை நீங்கி அசீவத் தொடர்பு முற்றிலும் அற்று வீடுபேற்றை அடையும். அந் நிலையில் அது அறிவே மயமாகிவிடும். எல்லையில்லா அறிவு (அனந்த ஞானம்), எல்லையில்லாக் காட்சி (அனந்த தரிசனம்), எல்லையில்லாச் சக்தி (அனந்த வீரியம்), எல்லையில்லாச் சுகம் (அனந்த சுகம்) என்பனதான் அச் சீவனுக்கு அந்நிலையில் உள்ளவை.

### கடவுள் உண்டெனக் கொள்ளாமையினால் ஏற்படும் விளைவுகளுட் சில

கடவுள் உண்டெனக் கொள்ளும் தரிசனங்கள் சீவன் மோட்சத்தையடைய மேற்கொள்ளும் முயற்சியில் கடவுளும் கைகொடுத்து உதவுவன் எனக் கூறும். கடவுள் உண்டெனக் கொள்ளாத சமணத்தில் அந்தக் கடவுளின் தானத்திலிருக்கும் நித்திய சித்தனும், முத்தனும், பெத்தனாகிய சீவனுக்கு உதவி புரிவதில்லை. சீவன் தனது சொந்த முயற்சியை மட்டுமே கொண்டு முன்னேற வேண்டும். இறைவன் துணையின்றிச் சீவன் தன் ஆற்றலை மட்டுமே கொண்டு முக்தி பெறுமெனச் சமணர் கொள்வது அடிக்கிணற்றிலுள்ள வாளி, இழுப்பவன் இன்றித் தானாகவே மேலே வருவதை ஒக்குமெனக் கூறிக் கண்டிப்பர் சித்தாந்திகள். இறைவனும் அவனது அருளாகிய துணை என்பதும் இல்லையாகவே, சமண தரிசனத்தில் பக்தியெனப் பேசப்படுவதற்கு ஒன்றுமில்லை.

பெறற்கரிய இவ்வீடுபேறு சமணருக்கு மட்டுமே கிட்டும்; ஏனையோருக்குக் கிட்டாதென்பது சமணர் கருத்தல்ல. முறையான வழிகளைக் கையாளின் ஏனையோருக்கும் கைகூடும் என்பதே அன்னோர் கருத்து.

**சுருக்கம்**

தத்துவ ஞான உலகிலே விடை காண்பதற்கு அரிய அடிப்படை வினா எது என்பதும், ஏனைய தத்துவ ஞானிகளைப் போலவே சமணரும் சீவனுக்குக் கன்மத் தொடர்பு அநாதி எனக் கொள்கின்றனர் என்பதும், கன்மத்தின் இயல்பு பற்றிய கருத்துகளில் ஏனையோருக்கும் சமணருக்குமுள்ள வேற்றுமைகள் எவையென்பதும், அக்கன்ம நீக்கத்துக்குச் சமணர் கூறும் வழிகள் எவை என்பதும இக்கட்டுரையிலே சுருக்கமாக விளக்கப்பட்டன.

# சமணம் - 4

## கடவுள் உண்டு என்பதற்கு மறுப்புகள்

இந்த உலகைப் படைக்க ஒரு கடவுள் வேண்டா என்பது சமணரின் வாதம். உலகைப் படைக்க ஒரு கடவுள் தேவை என்னும்போது உலகம் படைக்கப்பட்ட பொருள் என்ற கருத்தை முதலில் ஏற்றுக்கொள்ள வேண்டும். உலகம் சிருஷ்டிக்கப்பட்ட பொருள் எனக் கொண்டா லன்றோ சிருஷ்டித்தவனைப்பற்றிய பேச்சு எழும். உலகம் சிருஷ்டிக்கப்பட்ட பொருள் என்பதையே சமணர் ஏற்றுக்கொள்வதில்லை. அன்றியும், உலகைப் படைக்கக் கடவுள் வேண்டுமென்றால், அக்கடவுளைப் படைக்க இன்னொரு கடவுளும், அவரைப் படைக்க மேலுமொரு கடவுளு மாக, ஆதி காண முடியாமல் இச்சிக்கல் மேலும் மேலும் பின்னுக்குப் பின்னன்றோ சென்றுகொண்டிருக்கும். அந்த மற்ற இந்த அனவஸ்தைக்கு எங்காவது ஓரிடத்தில் முடிவு காண வேண்டும். இதன்பொருட்டே பிற எதனாலும் படைக்கப்படாததும், தான் பிறவற்றைப் படைப்பது மான பொருள் ஒன்று உண்டு; அப்பொருள்தான் கடவுள்; கடவுள் பிறவற்றால் படைக்கப்படாதவர்; ஆனால், தாம் பிறவற்றைப் படைப்பவர்; அவரே உலகைப் படைப்பவர் என்பர் கடவுள் உண்டென்போர். படைக்கப்படாத பொருளும் உண்டெனக் கொள்ளின், கடவுள் மட்டுமே அத் தகைய பொருளென ஏன் கொள்ள வேண்டும்? இவ்வுலகமும் அத்தகைய படைக்கப்படாத ஒரு நித்திய பொருள்தாம் என ஏன் கொள்ளக்கூடாது என ஆட்சேபிக்கின்றனர் சமணர்.

## கடவுள் இல்லை என்னும் வாதத்தின் பழமை

இந்த ரீதியிலே கடவுள் இல்லையென்னும் வாதம் இன்றைக்கு 2500 ஆண்டுகளுக்கு முன்பே தோன்றிவிட்டது.

சமண தத்துவத்தை விளக்கிய **வர்த்தமானர்** என்பவர் கிறிஸ்துவுக்கு முன் 599இல் பிறந்தாரெனக் கூறப்படுகிறது. **மகாவீரர்** எனப்படுபவரும் இவரே. சமணத்தை முதன்முதல் தாபித்தவர் இவரல்லர். இவருக்குப் பல நூற்றாண்டுகளுக்கு முன்பே சமண மதமும், அம்மதம் சாதிக்கும் கடவுள் இல்லை என்னும் வாதமும் தோன்றி விட்டன. என்று கடவுள் என்ற எண்ணம் ஏற்பட்டதோ அன்றே கடவுள் இல்லை என்னும் வாதமும் தோன்றி விட்டது என்றுகூடக் கூறிவிடலாம். எனவே, பல்லாயிரம் ஆண்டுகளாகக் கடவுள் உண்டென்ற கொள்கையோடு கடவுள் இல்லை என்ற ஆட்சேபணையும் சேர்ந்தே காணப் பட்டு வருகின்றது. கடவுள் இல்லையென்னும் வாதத் தால் கடவுள் உண்டென்னும் கொள்கைக்கு இன்றுவரை அழிவெதுவும் ஏற்படவில்லை. இனி ஏற்படும் என எண்ணவும் அவசியமிருப்பதாகத் தோன்றவில்லை.

**கடவுள் உண்டென்னும் கொள்கைக்கு அழிவின்மை**

கடவுள் இல்லையென வாதிக்கும்பொருட்டு 2500 ஆண்டுகளுக்கு முன் சமணர் கூறிய அதே பழைய நியா யத்தையே இன்று சிலர் கூறுகின்றனர். கடவுள் உண் டென்னும் கருத்துடையோர் அதைக் கேட்டுக் கலங்கு கின்றனர். கடவுளை மறுக்கும் வாதம் வளர்ந்து பரந்து விட்டால் கடவுள் உண்டென்ற கொள்கை அழிந்துவிடும்; கடவுளே மறைந்துவிடுவர். ஆகையால், அம் மறுப்புப் பரவாமல் தடுத்துக் கடவுள் உண்டென்னும் கொள்கையைப் பரப்ப ஆவன செய்ய வேண்டும் என அன்னோர் விழை கின்றனர். இந்திய தத்துவ ஞான சமயஞான சரித்திரங் களை ஆராயும்போது அத்தகைய கலக்கத்துக்கு இடம் இருப்பதாகத் தோன்றவில்லை.

**எது உண்மை ?**

இது ஒரு புறமாக, மேலே காட்டியவாறு காணப்பட்ட இவ்வுலகைக் கொண்டு, காணப்படாத கடவுள் உண்

டென அநுமானிக்க முற்பட்டது போல, காலத்துக்குக் காலம் தத்துவ ஞானிகள் பலரும் கடவுள், உலகம் ஆகிய இந்த இரு பொருள்களையும் வைத்துக்கொண்டு ஒன்றி லிருந்து மற்றதைப் பெறவைக்க - மற்றதை அடைய- எத்தனையோ விதமாக முயன்றிருக்கிறார்கள். எனத் தோன்றுகிறது. ஆனால், உலகத்தை ஆதாரமாகக்கொண்டு அதிலிருந்து கடவுள் உண்டு என நிலைநாட்ட முற்படும் போதும், கடவுளை மூலமாகக் கொண்டு கடவுளிலிருந்து உலகம் உற்பத்தியானது என நிலைநாட்ட முற்படும்போதும் பல சிக்கல்கள் எழுகின்றன. அச்சிக்கல்களினின்று தப்பு வதற்குப் போலும் சில தத்துவ ஞானிகள் சுலபமான சில வழிகளைக் கையாள முற்பட்டனர் அவருட்சில, கண்ட முடிவுகள் சற்று விசித்திரமானவை. கடவுள், உலகம் ஆகிய இரண்டும் உள்பொருள்கள் எனக் கொண்டா லன்றோ ஒன்றிலிருந்து மற்றதை அடையும் வில்லங்கம் யாவும் எழும். உள்ளது ஒன்றுதான் எனக் கொண்டால் வில்லங்கம் எதுவும் இல்லையன்றோ! இதன் விளைவாக, உள்ள பொருள் கடவுள் மட்டுமே; உலகம் உள்ள பொரு ளல்ல; அது ஒரு தோற்றம் எனக் கொள்கின்றனர் போலும் ஒரு சாரார். இவர்களுக்கு நேர்மாறாக, உள் பொருள் உலகம் மட்டுமே; கடவுள் உள்பொருள் அல்ல என்பர் இன்னொரு சாரார். இந்த இரண்டாவது பிரிவைச் சேர்ந்தவரே சமணர்.

### இரண்டும் உண்மையா ?

உலகம், கடவுள் இரண்டும் ஒன்றிலிருந்து ஒன்று பெறப்படுகின்றது எனக் கொள்ளாது, இரண்டும் தனித் தனியுள்ள நிலையான மூலப் பொருள்களாகக் கொள்ளக் கூடாதோ எனக் கேட்கத் தோன்றுகின்றது. அங்ஙனம் கொள்ளலாம். அங்ஙனம் கொள்வோரும் உளர். ஆனால், அன்னோருக்கும் இடர்ப்பாடு இல்லாமல் இல்லை. கட வுளுக்கும் உலகுக்கும் தொடர்பு கூறுவதுதான் அன்னோரின் இடர்ப்பாடு. ஒன்றுக்கு மேற்பட்ட பல மூலப் பொருள்கள்

உண்டெனக் கொள்ளும் தத்துவ ஞானிகள் அவற்றை ஒன்றோடொன்று தொடர்புபடுத்தும்போது பல இடர்ப்பாடுகளை அடைகின்றனர். மூலப் பொருள்கள் பல எனின், அவற்றுள் ஏற்றத்தாழ்வு காண்பதும், சம்பந்தம் காண்பதும் தத்துவஞான உலகிலே பெரும் பிரச்சினைகளாகும். நித்திய பொருள்கள் பல. ஆனால், அவை ஒன்றுக்கொன்று தொடர்புடையன அல்லவெனக் கொள்ளலாமோவெனின், அதுவும் பொருந்தாது. உதாரணமாக, உலகோடு தொடர்பில்லாத கடவுள் - உலகுக்குப் பயன்படாத கடவுள்-உண்டென்பதனாற் பயன் எதுவும் இல்லை அத்தகைய ஒரு கடவுள் உண்டென்பதிலும் இல்லையென்பதே மேல்.

### மேலும் சில ஆட்சேபனைகளும் சமாதானங்களும்

உலகைப் படைக்க ஒரு கடவுள் தேவை என்பதை மறுத்து மேலும் பல ஆசங்கைகளைச் சமணர் எழுப்புகின்றனர். அவை கடவுளை ஏற்காத ஏனைய தத்துவ ஞானிகளுக்கும் பெரும்பாலும் பொதுவானவை. எனவே, அவற்றை இங்குச் சற்று விவரமாகவே ஆராய்தல் நன்று. ஆதியில் தான் மட்டுமாய் நின்ற கடவுளுக்குத் திடீரென உலகைப் படைக்கும் இயல்பு ஏற்பட்டது எப்படி? இதற்கு விடையாக முன் இல்லாத படைத்தலைக் கடவுள் திடீரென மேற்கொள்ளவில்லை; இப்படைத்தலும் அழித்தலும் தொடக்கமின்றி மாறி மாறி நிகழ்கின்றன என்பர் ஏனையோர். கடவுள் தேவை எதுவும் அற்றவர். அத்தகையவருக்கு உலகைப் படைக்க வேண்டுமென்ற ஒரு தேவை அல்லது ஒரு விருப்பம் ஏற்பட்டதெனக் கொள்வது அவரது தேவையற்ற நிலை - பரிபூரண நிலைக்குப் பங்கம் ஏற்படுத்துவது ஆகாதோ என்பர் சமணர். இவ்வினாவையே சிவஞானமாபாடியம் 2ஆம் சூத்திர முதல் அதிகரணத்தில், ''முதல்வன் ஐந்தொழில் செய்தல் தன் பொருட்டோ, பிறர் பொருட்டோ வீணோ'' என்ற வினாக்களாக எழுப்பி, உயிர்களின்பொருட்டே முதல்வன் ஐந்தொழில்

செய்பவன் என நிறுவுகின்றார் **சிவஞான முனிவர்.** பிரம்மம் தவிர, வேறு உயிர்கள் உண்டெனக் கொள்ளாத வேதாந்திகள் சிருட்டி பிரம்மத்தின் விளையாட்டு-லீலை-என்பர்.

பானையைக் கண்டு அப்பானையை வனைந்த குயவன் ஒருவனும் உளன் என அநுமானிப்பது போல உலகைக்கொண்டு அதனைப் படைத்தோனும் உளன் என்பர், பதி உண்டென்பதற்குப் பிரமாணம் கூறும் சிலர். அன்னோரை நோக்கிக் ''குயவன் உருவுடையவன்; தன் அவயவங்களை உபயோகித்தே பானையை வனைகின்றனன்; முதல்வன் உலகைப் படைப்பதும் அங்ஙனமோ'' என வினவுவர் சமணர். இதற்கும் விடையை மாபாடியத்திற் காணலாம். 'உடம்பை இயக்குவதாய உயிருக்கு வடிவு இன்மையின் இறைவனும் அவ்வாறு உருவின்றி நின்றே உலகத்தைத் தொழிற்படுத்துதல் அமையும் என்க' என்கின்றது மாபாடியம். இத்தொடர்பில் மாபாடியம் மேலும் ஒரு படி செல்கின்றது.

பானையையும் அதனை வனையும் குயவனையும் முன் ஓரிடத்தில் ஒருங்கு கண்டால்தான் பின் பானையைக் கண்டதும் அதை வனைந்த குயவனும் உளன் எனக் கொள்ளலாம். அதே போல, இவ்வுலகைப் படைத்தற்கு ஒரு கருத்தா உண்டென உணர்வதற்கு முன் என்றாவது ஓர் உலகத்தையும் அதனைப் படைக்கும் ஒரு கடவுளையும் ஒருங்கு கண்டிருக்க வேண்டுமே! அங்ஙனம் யாரும் கண்டதில்லையே என்ற தடையை எழுப்பி அதற்கும் தக்க விடை அளிக்கின்றது மாபாடியம்.

**படைப்பையொட்டி நான்கு பிரிவுகள்**

சமணர் எழுப்பும் அடுத்த தடை, கடவுள் எதைக் கொண்டு இவ்வுலகைப் படைத்தார் என்பது. இது உள்ளது போகாது இல்லாதது வராது என்னும் அடிப்படைக் கொள்கையை ஒட்டியது. இதற்கு இறுக்கப்படும் விடையை

ஒட்டி அறிஞரை நான்கு பிரிவினராகப் பிரிக்கலாம். இறைவன் ஒன்றுமில்லாமையிலிருந்து, அதாவது சூன்யத்திலிருந்து உலகைப் படைத்தான் என்போர் முதற்பிரிவினர். தன்னிடத்திலிருந்தே உலகைத் தோற்றுவித்தான் என்போர் இரண்டாம் பிரிவினர். அணுக்கள் அல்லது மாயை ஆகிய மூலப்பொருளிலிருந்து உலகு உற்பத்தியாயது என்போர் மூன்றாம் பிரிவினர். உலகு படைக்கப்படவேயில்லை; என்றும் இந்த நிலையிலேயே உள்ளது என்போர் நான்காம் பிரிவினர். இவற்றுள் சமணர் மூன்றாம் பிரிவைச் சேர்ந்தவர். மேலும், அவர்கள் மூலப்பொருளாகிய அணுக்கள் தொழிற்படக் காலம், சுபாவம், நியதி, கன்மம் ஆகிய தத்துவங்களே போதும்; இவை தவிர, ஓர் இறைவன் வேண்டாம் என்பர். படைப்போனின்றி அணுக்கள் தாமாகவே உலகை உற்பத்தி செய்வது, மண் குயவனின்றித் தானாகவே பானையாதலை ஒக்கும் எனக் கண்டிப்பர் சித்தாந்திகள்.

### சமணர் வழிபடும் கடவுள்

உலகைப் படைக்க ஒரு கடவுள் வேண்டா எனச் சமணர் பலபடியாலும் வாதிப்பது, அங்ஙனம் கொள்வதில் உள்ள இடர்ப்பாடுகளையும், கொள்வோர் இறைவனை மனித நிலைக்குக் கொணர்கின்றனர் என்பதையும் கருதியே யாகும். படைப்புத் தொழிலைக் கொடுத்து இறைவனை மனித நிலைக்குத் தாழ்த்த விரும்பாத சமணர் மனிதனை, அதாவது கேவல ஞானமெய்திப் பரிபூரண மனிதனைக் கடவுள் நிலைக்கு உயர்த்தி - கடவுளாக்கி - வழிபடுகின்றனர்.

### அநேகாந்த வாதம்

இதுவரை கடவுளைப்பற்றிச் சமணர் கொண்டுள்ள கொள்கைகளை ஓரளவு ஆராய்ந்தோம். இனி, அநேகாந்த வாதம் எனப்படும் அவர்களது முக்கியமான தத்துவம் ஒன்றை ஆராய்வோம். இவ்வுலகிலுள்ள பொருள் ஒவ்வொன்றும் அவ்வப்பொருளிலுள்ள குவியல்புகளாலேயே

ஆயது, ஒரு பொருளிலுள்ள குணங்களைக்கொண்டே அதனை அறிகிறோம் என நாம் கருதுவது இயல்பு. ஆனால், ஒவ்வொரு பொருளும் தன்னிடத்துள்ள குணங்களால் மட்டுமன்றித் தன்னிடத்தில்லாத தன்மைகளாலும் ஆயது, ஒரு பொருளை அறிவதற்கு அதனிடத்துள்ள தன்மைகளோடு அதனிடத்திலில்லாத தன்மைகளும் சேர்ந்து துணை புரிகின்றன என்பது சமணரது துணிபு. சுருங்கக் கூறின், ஒவ்வொரு பொருளையும் உடன்பாட்டுத் தன்மைகளும் எதிர்மறைத் தன்மைகளும் சேர்ந்தே ஆக்குகின்றன. உதாரணமாக, ஒரு மனிதன், அவனாவதற்கு அவனல்லாத பிறவெல்லாம் துணை செய்கின்றன. அவனில் இல்லாத குணங்கள், தன்மைகள் அனைத்தின் இன்மையும் அவனில் இருக்கின்றன. அவனில் உள்ளன அனைத்தும் இல்லாதன அனைத்தும் சேர்ந்தே அவனை அவனாக்குகின்றன. அவன் 5 அடி உயரமுடையவனானால் 4 அடி உயரமின்மை 6 அடியின்மை முதலிய ஏனைய உயர அளவு முழுவதும் அவனிடம் இல்லாமை. அவன் சிவந்த நிறமுடையனாயின் கருநிறம், நீல நிறம், வெண்ணிறம் முதலிய ஏனைய நிறம் அனைத்தும் அவனிடம் இல்லாமை ஆகியவை, அவனை 5 அடி உயரமுடையவனாக்குவதற்கும் சிவந்த நிறமுடையவனாக்குவதற்கும் மறைமுகமாக உதவுகின்றன. இங்ஙனம் அவனிடம் உள்ளவற்றை மட்டுமன்றி அவனிடமில்லாத அனந்தகோடி தன்மைகளையும் அறிந்தால்தான் அவனை முற்றாக அறிந்ததாகும். இந்த முறையில் பார்க்கின், ஒவ்வொரு பொருளைப்பற்றியும் நமக்கிருப்பது அரைகுறை அறிவே. ஒவ்வொரு பொருளையும் தனித்தும் பிற பொருள்களோடு தொடர்புபடுத்தியும் அறிய வேண்டும். ஏதாவது ஒருசில கோணங்களிலிருந்து ஒன்றை அறிவது நமது அன்றாட வாழ்க்கைக்குப் போதுமானது ஆகலாம். ஆனால், அந்த அறிவே முற்றறிவு எனக் கொள்வது தவறு. ஒரு பொருளைப்பற்றிய ஒரு கருத்து ஒரு கோணத்திலிருந்து பார்க்கும்போது சரியாகும். இன்னொரு கோணத்திலிருந்து பார்க்கும்போது அதற்கு நேர்மாறான

கருத்தும் பொருந்துவதாகக் காணலாம். இவை அனைத்தையும் கருத்திற்கொண்டே எதைப்பற்றி எதைச் சொல்லினும் அங்ஙனமிருக்கலாம் என்னும் பொருள்படும் **சியாத்வாதத்தைக்** கைக்கொள்வர் சமணர். எப்பொருளைப் பற்றியும் எந்த ஒரு முடிவும் முடிந்த முடிவாகாது. அது ஏகாந்தமேயாகும். அது யானையின் ஒவ்வோர் உறுப்பையும் தடவிப் பார்த்த குருடர் ஒவ்வொருவரும் கொண்ட விபரீத முடிவு போன்றதாகும். முடிவுகள் பல ஆகலாம்; ஒவ்வொன்றும் ஒவ்வொரு நிலையிலிருந்து நோக்கச் சரியானதாகும். இங்ஙனம் பல முடிவுகளை அநேகாந்தங்களை (அநேக+அந்தங்கள்) ஏற்கும் கொள்கையே **அநேகாந்தவாதம்** எனப்படும். சமணர்களை அநேகாந்த வாதிகள் எனக் குறிப்பிடுவதுண்டு.

பல முடிவுகளையும் **சப்தபங்கி** எனப்படும் ஏழு பகுதிகளுள் (சப்த—ஏழு) அடக்குவர் சமணர். இதனை ஓர் உதாரண மூலம் விளக்குகின்றார் சிவஞான முனிவர்; ''உடம்பெடுத்தற்கு முன் சீவன் உண்டோ இல்லையோ என வினாவியவழி, உண்டாம், இல்லையாம், உண்டும் இல்லையுமாம், சொல்லொணாததாம், உண்டுமாம் சொல்லொணாததுமாம், இல்லையுமாம் சொல்லொணாததுமாம், உண்டுமில்லையுமாம் சொல்லொணாததுமாம் என ஏழு வகையாக இறுத்தல் என்பர்.'' உண்டு, இல்லை என்னும் முரண்பாடான இரு இயல்புகளையும் ஒரு பொருளைக் குறித்து எங்ஙனம் கூறலாம் என்ற ஆசங்கை எழலாம். ஒரு பொன் அணிகலனைக் குறித்து அது உளது எனில், அது பொன்னாய் உள்ளது என்பது கருத்து. அது இலது எனில், அது வெள்ளியாய் இலது என்பது கருத்து. ஆகவே, அது உளதும் இலதும் ஆகின்றது. இவ்வாறு எக்கூற்றிலும் உண்மை உண்டு என்னும் அநேகாந்தவாதம் உலகிலுள்ள பொருள்களுக்கு மட்டுமன்றி உலகம் முழுதுக்கும் அதன் மூலத்துக்கும் பொருந்தும். இதன் மூலம் சமணர் புலப்படுத்த முற்படுவது இப்பிரபஞ்ச மூலம் முரண்

பட்டதும் முரண்படாததுமான பல்வேறு இயல்புகளையும் தனக்கு இலக்கணமாக உடையது என்பதும், அதைப்பற்றிய நம் அறிவு, பகுதி அறிவாகுமேயொழிய முற்றறிவு ஆகா தென்பதும், கேவல ஞானி ஒருவனே பூரணஞானமடைய வல்லவன் என்பதும் ஆகும். அன்றியும், இவ்வநேகாந்த வாதம் ஏனைய த்த்துவ ஞானிகளின் முடிவுகளிலும் உண்மை உண்டு என ஏற்கும் சமணரது தாரா்ள மனப் பாங்கையும் புலப்படுத்துகின்றது. ஆனால், ஏனைய தத்துவ ஞானிகள் தம் கொள்கையே முடிந்த முடிவு என்றோ, முற்றிலும் உண்மை என்றோ கொள்வதைச் சமணர் ஏற்கார்.

### அநேகாந்த வாதத்திலுள்ள குறைகள்

சமணரது அநேகாந்தவாதக் கொள்கையில் எளிதாக எடுத்துக் காட்டத்தக்க குறையொன்றுண்டு. அதாவது, நம் அறிவு பகுதியறிவேயன்றி முற்றறிவு அல்ல எனச் சமணருக்கு ஏற்பட்ட இவ்வறிவுகூட அவர்களுடைய தர்க்கப்படி. பகுதியறிவேயாகும். எல்லாக் கூற்றிலும் உண்மை உண்டு; ஆனால், எக்கூற்றும் முற்றிலும் உண்மை யாகாது என்றல்லவோ அவர்கள் தர்க்கப்படி ஆகின்றது; எனவே, சீவன், அசீவன், கடவுள் ஆகியவைபற்றி அவர்கள் கொண்ட தத்துவங்கள் அனைத்தும் முற்றிலும் உண்மை யல்ல; ஓரளவுதான் உண்மை என்றன்றோ ஆகிவிடும். அன்றியும், முற்றறிவு இது என அறிந்தாலன்றோ பகுதி யறிவென எதையும் பேசுதல் பொருந்தும்.

### சுருக்கம்

உலகைக் கடவுள் படைத்தார் என்பதைச் சமணர் மறுக்கும்பொருட்டு எழுப்பும் தடைகளும், அவர்கள் மறுப் பதன் நோக்கமும் சமணருக்கே சிறப்பானதான அநேகாந்த வாத விளக்கமும் இங்கு சுருக்கமாகத் தரப்பட்டன.

# பௌத்தம் - 1

**விளங்கிக்கொள்வதில் இடர்ப்பாடு**

கௌதமருக்கு உதயமான ஞானம் என்ன, அவர் கண்ட முடிவுகள் எவை, இன்று பௌத்த மத தத்துவங் களெனக் கருதப்படுவன எவை, இத்தத்துவங்களுள் எவை யெவை உண்மையில் புத்தர் விட்டுச சென்றவை, எவை யெவை பின்னோரால் சேர்க்கப்பட்டவை என்பனவற்றைத் தெளிவாக விளங்கிக்கொள்வது எளிதன்று. பௌத்த மதம் விளங்குவதற்கு மிகக் கடினமான ஒன்று. பௌத்த தத்து வங்கள் அனைத்தையும் ஒழுங்குபடுத்தி ஓர் இலகுவான திட்டத்துள் அமைத்துக் காட்டுவது எளிதன்று. பௌத் தத்தை ஒரு தனித் தரிசனமாகக் கொள்ளாது பல தரிசனங் களின் பிறப்பிடமாகக் கொள்வதே பொருந்துமெனக் கருது வோரும் உளர்.

உபநிடதங்களை மூலமாகக்கொண்டு பல இந்து தரிசனங்கள் எழலாயின. அவை யாவும் ஒரே கொள் கையை உடையன அல்ல; தம்முள் வேறுபாடு உடையன. எனினும், ஒவ்வொன்றும் தத்தம் கொள்கையே உபநிடதங் களில் குறிப்பிடப்படுவது என ஆதாரங்கள் காட்டி வாதிக் கின்றது. இத்தரிசனங்களுள் எது கூறுவது உண்மையான உபநிடதக் கருத்து என்பதை நிர்ணயிப்பது எத்துணை கடினமோ, அத்துணை கடினந்தான், இன்றைய பௌத்த மதப் பிரிவுகள் கொள்வனவற்றுள் எவையெவை உண்மை யில் புத்தர் வெளியிட்ட கருத்துகள் என வரையறை செய்வதும்.

**காரணங்கள்**

இதற்குக் காரணங்கள் பல. புத்தர் தாம் கண்ட முடிவு எதையும் எழுதிவையாது சென்றமை முதற்கார ணம். அவருக்கு ஏற்பட்ட ஞானோதயம் எதுவும் அவர்

இறந்தவுடன்கூட எழுதப்படவில்லை. அவர் மறைந்து பல காலம் கழிந்த பின்புதான் அவர் கருத்துகள் நூல் வடிவாயின. நூல் வடிவாக்கினோர் தம் கருத்துகள் சிலவற்றையும் சேர்த்திருத்தலுங்கூடும். இன்று நமக்குக் கிடைக்கும் பௌத்த நூல்களுள் மிகப் பழையவை வட மொழியின் வழிமொழியாகிய பாளி மொழியில் எழுதப் பட்டவை. அந்நூல்களும் கருத்துகளை நேராகவோ வெளிப்படையாகவோ புலப்படுத்துவனவல்ல; உரையாடல் மூலமும், உருவக மூலமுமே புலப்படுத்துகின்றன. அவ்வுரை யாடல்களும் உருவகங்களும் குறிப்பனவற்றைத் தெளிவாகத் தெரிந்துகொள்வதிலுள்ள இடர்ப்பாடுஇரண்டாம் காரணம்:

அன்றியும், பௌத்தத்தைக் கூறும் நூல்கள் ஒரு குறிப்பிட்ட காலத்தனவல்ல. பௌத்த மத நூற்பரப்போ மிகமிகப் பெரியது; பதினைந்து நூற்றாண்டுகளில் எழுதப் பட்ட பன்னூற்றுக்கணக்கான நூல்களைக் கொண்டது. அந்நூல்கள் எழுதப்பட்ட மொழிகளும் ஒன்றிரண்டல்ல; பாளி, வடமொழியன்றியும் சீன, திபேத்திய, மொங் கோலிய மொழி எனப் பல. இக்காரணமும் பௌத்த மதக் கோட்பாடுகளைத் தெளிவாக அறிவதில் ஏற்படும் இடர்ப்பாடுகளை மிகுவிக்கின்றது. மற்றொரு காரணம் பௌத்த மதத்துள் காணப்படும் பல பிரிவுகளும் உட்பிரிவு களும் எனலாம். பௌத்தத்தில் பதினெட்டுப் பிரிவுகள் பேசப்படுகின்றன. இவையனைத்துக்கும் மேலாகக் காலத்துக்குக் காலம் எழும் பிழையான விளக்கங்களைத் காலத்துக்குக்காலம் எழும் பிழையான விளக்கங்களைத் திருத்தவல்ல தொடர்ச்சியான மரபு எதுவும் இல்லாமையை குறிப்பிடல் வேண்டும்.

இத்தகைய இடர்ப்பாடுகள் பல இருந்தபோதிலும் அறிஞர் பலர் இயன்றவரை முயன்றதன் பலனாக அரிய முடிவுகள் பல வெளியாயுள்ளன.

### கௌதமருக்கு முந்திய புத்தர்கள்

கௌதமர்தான் புத்த மதத்தைத் தாபித்தவர்; எனவே, பௌத்தத்தின் மூலாதாரக் கொள்கைகள் அனைத்துக்கும் ஆதிகாரணம் அவரே எனப் பலரும் எண்ணுவது இயல்பு. அன்னோருக்கு, பௌத்த மதத்திற்குள்ள ஆதாரங்கள் கௌதமருக்கு முந்திய காலத்திலேயே இருந்தன; கௌதம புத்தருக்கு முன்பு பல புத்தர்கள் இருந்தார்கள். அவர்களுள் இருபத்துநால்வர் மிகப் பெயர் பெற்றவர்கள் என்பன போன்ற செய்திகள் சற்று வியப்பினை அளிக்கக்கூடும்.

**''இறந்த காலத் தெண்ணில் புத்தர்களும்**
**சிறந்தருள் கூர்ந்து திருவாய் மொழிந்தது''**

என்கிறது மணிமேகலை. இங்கு இறந்த காலத்து எண்ணில்லாத புத்தர்களும் எனக் கூறப்படுவது கவனிக்கத் தக்கது.

### கௌதமரது மூலதனம்

அல்லாமலும், ''தத்துவ விசார முயற்சி எவ்விடத்தும் மிகுதியாக இருந்த காலத்திலேயே கௌதம புத்தர் அவதரித்தார். முன்னோர்களின் ஞானமே அவருக்கு மூலதனம்'' என்பன போன்ற கருத்துகளையும் பலர் வற்புறுத்த முற்படுகின்றனர். அவர்கள் அங்ஙனம் செய்தலின் நோக்கம், புத்தர் மிக நூதனமாக எதனையும் கண்டுபிடித்துவிடவில்லை எனத் தாபித்து, அவருடைய மகிமையைக் குறைப்பதன்று. ''புத்தரும் தொடக்கத்தில் ஓர் இந்துவாய்த்தான் இருந்தவர். அவர் தம் ஞான திருட்டியினால் அடைந்த முடிவுகள் இந்து மதத்துக்கு முற்றிலும் மாறானவையல்ல; அடிப்படையில் எல்லாம் ஒன்றுதான்'' என்று பௌத்தத்துக்கும் இந்து மதத்துக்குமுள்ள வேற்றுமைகளைக் குறைத்து, ஒற்றுமைகளைப்

பெருக்கிக் காட்டுவதே அன்னோர் நோக்கம். அன்னோருள் மிக முன்னணியில் நிற்பவர் உலகப்புகழ் பெற்ற பேரறிஞர் ராதாகிருஷ்ணன் அவர்கள்.

**ஒற்றுமை காண விழைவதன் நோக்கம்**

எல்லா இடத்தும் ஓர் அடிப்படை ஒற்றுமையைக் காண விழையும் முயற்சியைக் கண்டு இன்று யாரும் வியப்படையக் காரணமில்லை. இது இன்றைய உலக அமைப்பின் விளைவு. பண்டு உலகில் வாழ்ந்த மக்கள் இனம் இனமாகப் பிரிந்து வாழ்ந்தனர். ஓரினத்தோடு இன்னோரினம் கலந்து தொடர்புறத் தற்கால உலகிலுள்ள அளவு வாய்ப்புகள் ஏற்படவில்லை. விஞ்ஞான வளர்ச்சி பெற்ற இன்றைய உலக நிலை அது அன்று. அன்று கிழக்கும்மேற்கும் பல்லாயிரம் மைல்களால்பிரிந்து நின்றன. இன்று அவை ஒருசில மணி நேரத்தில் ஒன்றுசேரும் நிலையிலுள்ளன. முற்காலத்தில் மத தாபகர்களும் மத குருமார்களும் ஒருங்கு வாழவோ ஒருங்கு சேரவோ வேண்டிய சூழ்நிலைகள் ஏற்படக் காரணங்கள் இருக்கவில்லை. ஒரேயொருகால் ஒருங்கு சேரின், அது பிற மதங்களைக் கண்டித்துத் தம் மதமே உண்மையானது என நிலைநாட்டுவதற்கேயாகும். அன்று சர்வமத சமரசம் காணக் கூட்டம் எதுவும் கூடினதாகக் கருத இடமில்லை. இன்று அத்தகைய கூட்டங்கள் கூடுவது வேற்றுமை பேச அல்ல; ஒற்றுமை காணவே. உலகின் ஒரு கோடியில் வாழும் மக்கள் மறு கோடியில் வாழும் மக்களை அடிக்கடி கண்டு கலந்து உரையாடி மகிழ வேண்டிய அவசியமேற்பட்ட இக்காலத்தில், அவர்கள் தம் நல்லுறவு வளரும்பொருட்டுத் தம்முள் அடிப்படை ஒற்றுமைகளைக் காண முயல்வது இயல்பே. உலகப் பெருமக்களுடைய மதக் கோட்பாடுகளுக்கிடையே ஓர் அடிப்படை ஒற்றுமையைத் தர்க்க ரீதியாகத் தாபிப்பதில் ராதாகிருஷ்ணன், மகா வீரர். உலக சமாதானத்தைத் தேட இதுதான் சிறந்த வழி என்பது அவருடைய கொள்கை. அவர் எழுதிய நூல்கள் அனைத்தும் இக்கருத்தினை நன்கு

வலியுறுத்தும். இங்ஙனம் பல விதத்திலும் தம்முள் மாறுபடும் மேல்நாட்டுக் கொள்கைகளுக்கும் கீழ்நாட்டுக் கொள்கைகளுக்குமிடையிலேயே அடிப்படை ஒற்றுமைகளைத் தாபிக்கவல்ல ராதாகிருஷ்ணனுக்கு இந்திய தத்துவ தரிசனங்கள் அனைத்துள்ளும் ஒரு மூல ஒற்றுமையைக் காட்டுவது கடினமான செயலன்று. அவர் அதனை மிக எளிதாகச் செய்து முடித்துவிடுகின்றார்.

## பொருந்தா உரைகல்

இவ்விதமாக இந்திய தத்துவ தரிசனங்கள் அனைத்துக்கும் மூல ஒற்றுமைகளைக் கண்டு அவற்றைப் பெருப்பித்துக் காட்டும் முயற்சியில் ஈடுபடும் ராதாகிருஷ்ணனும் அவரைப் பின்பற்றுவோரும் வேதாந்தத்தையே தலைமைத் தரிசனமாகக்கொண்டு அதனையே ஏனைய தரிசனங்களை மதிப்பிட ஓர் உரைகல்லாகவும் உபயோகிக்கின்றனர். இந்நிலை முழுதாக ஏற்றுக்கொள்ளத்தக்கதன்று. இம்முறை ஏனைய தரிசனங்களை உள்ளபடி உணர்வதற்குப் பல சமயங்களில் தடையாக அமைந்துவிடுகின்றது என்றுகூடத் தோன்றுகின்றது. தரிசனங்களை நன்கு விளங்கிக்கொள்வதற்கு அவற்றை ஒன்றோடொன்று ஒப்பிட்டுக்காட்டுவது ஒரு சிறந்த வழியென்பதை நாம் மறுக்கவில்லை. எனினும், அங்ஙனம் ஒப்பிடும்போது ஒற்றுமைகளைக் குறைத்து வேற்றுமைகளை மிகுவித்துக் காட்டவோ, அன்றி வேற்றுமைகளைக் குறைத்து ஒற்றுமைகளை மிகுவித்துக் காட்டவோ முயலாது, நடுநிலை நின்று ஆராய்வதே அவற்றின் தனிச் சிறப்புகளை அறிவதற்கு ஏற்ற வழியாகும்.

மேலும், பௌத்த மதத்துக்கும் இந்து மதங்களுக்கும் ஒற்றுமை காட்ட முற்பட்ட அறிஞர் பலர், வேதாந்தத்தையே இந்து மதங்கள் எல்லாவற்றுக்குஞ் சிறந்த பிரதிநிதியாக எடுத்துக்கொண்டு அதற்கும் பௌத்தத்துக்குமுள்ள ஒற்றுமைகளைக் காட்டிவிட்டு அதுவே ஏனைய இந்து

தரிசனங்களுக்கும் பௌத்தத்துக்குமுள்ள ஒற்றுமைகளைக் காட்டியது ஆகுமெனக் கருதுகின்றனர். இது தவறு.

**வேற்றுமை இல்லையென வாதிப்போர் யார் ?**

பௌராணிகர் கௌதமபுத்தரை விஷ்ணுவின் அவதாரமாகக் கருதுகின்றனர். அத்வைதிகளல்லாத (அத்வைதிகள்—வேதாந்திகளுள் ஒரு பிரிவினர்) வேதாந்திகள் அத்வைதிகளைப் பிரச்சன்ன பௌத்தர் என்று குறிப்பிடுவதுண்டு. பிரச்சன்ன என்பதன் பொருள், மறைந்த அல்லது மாறுவேடம் பூண்ட என்பதாகும். இக்கருத்தின்படி அத்வைதிகளும் பௌத்தர்தான்; ஆனால், கரந்து உறையும் பௌத்தர். இவை பௌத்தத்துக்கும் இந்து மதங்களுக்கும் அடிப்படையில் வேற்றுமை கிடையாது என்போர் குறிப்பிடும் உதாரணங்களுள் சில. ஆனால், இங்குக் குறிப்பிட்ட உதாரணங்களிலிருந்து தம்முள் வேற்றுமையில்லை எனக் கருதுவோர் இந்துக்களேயொழியப் பௌத்தர்கள் அல்லர் என்பதும், பௌத்தர்கள் தமக்கும் இந்துக்களுக்கும் அடிப்படையில் வேற்றுமை இல்லை எனக் கருதுவதாகக் கொள்ள இடமில்லையென்பதும் குறிப்பிடத் தக்கது.

**வேற்றுமை இல்லையென்பது பொருந்தாமை**

இவர்கள் கருதுவது போலப் பௌத்தத்துக்கும் இந்து மதத்துக்கும் இடையில் அடிப்படையில் வேற்றுமைகள் இல்லாவிடில், புத்தர் ஒரு புது மதத்தைச் சிருஷ்டிக்கத் தலைப்பட்டது எதற்காக? இந்து மதத்தில் பிறந்து ஓர் இந்துவாகவே தம் இளமையைக் கழித்த அவர், அம்மதக் கோட்பாடுகள் தமக்கு உடன்பாடெனக் கருதினாராயின், அதனைக் கைவிட்டு அதற்குப் புறம்பாக, அதற்கு மாறாகப் புதுச் சமயம் ஒன்றை ஏற்படுத்தியிருக்க வேண்டாமே. சிற்சில வேற்றுமைகள் உள்ளனதான்; ஆனால், அவை அத்துணை பெரியவையல்ல எனின், அவர் ஏற்படுத்திய புது மதம் இந்து மதத்தின் ஓர் உட்பிரிவாகுமேயன்றிப் புறச்சமயம்

ஆகவேண்டிய அவசியம் இல்லையே. இந்துமதப் பிரிவுகளுள் தலையாய ஒன்றாகிய சைவசித்தாந்தம், ஏனைய இந்திய தரிசனங்களைக் கொள்கையொற்றுமை நோக்கி நான்கு பெரும் பிரிவுகளாகப் பிரிக்கின்றது. அவை அகச்சமயம், அகப் புறச் சமயம், புறச்சமயம், புறப்புறச் சமயம் எனப்படும். தன்னோடு பெரிதும் வேறுபாடுடைய மதங்களையே அது புறப்புறச் சமயமெனக் கண்டித்து ஒதுக்குகின்றது. சைவ சித்தாந்திகள் பௌத்தத்தைப் புறச்சமயமாகக்கூடக் கருது வதில்லை; அதனைப் புறப்புறச் சமயங்களுள் ஒன்றாகக் கொள்ளுகின்றனர். சைவ சித்தாந்திகளின் கருத்துப்படி அவர்களது மத உண்மைகளைப் புறச்சமயத்தவர்கள் உணரமாட்டார். உணரமாட்டார் என்பதை ஏற்கமாட் டார் எனக் கொள்ளலாம். புறச்சமயத்தவரே ஏற்கார் எனில், புறப்புறச் சமயத்தவராகிய பௌத்தர்களைப் பற்றிப் பேச வேண்டா. சைவ சித்தாந்த உண்மை களைப்பற்றிக் குறிப்பிடும்போது அவை, ''புறச் சமயத்த வருக்கு இருளாய் அகச்சமயத்து ஒளியாய்'' என்கின்றது சைவ சித்தாந்த சாத்திரங்களுள் தலையாய ஒன்றாகிய சிவப்பிரகாசம்.

புத்தர் புதிதாகத் தோற்றுவித்த மதக் கோட்பாடுகள் பெரும்பாலும் தம் மதக்கோட்பாடுகளோடு ஒத்தனவே யென அன்று வாழ்ந்த இந்துக்கள் கருதியிருந்தால் அப்புது மத உற்பத்தியைக் கண்டு வெகுண்டு போர் தொடுக்கத் தொடங்கியிருப்பார்களா? போர் தொடுத்தமட்டில் நில்லாது பௌத்த மதத்தின் பிறப்பிடமாகிய இந்திய உப கண்டத் திலே ஒரு சிறு பகுதியிற்கூட அதனை ஒதுங்கவிடாது அடியோடு அகற்றியிருப்பார்களா?* என்ற வினாவையும் இங்கு எழுப்பலாம். புத்தர் தோற்றுவித்த புதிய மதத்துக் கும் இந்துக்களுடைய பழைய மதத்துக்கும் அடிப்படைக்

---

*இந்தியாவில் பௌத்த மதத்தை இந்துக்கள் அழித்தார் கள் என்பது தவறு; அங்கு அது தானாகவே அழிந்தது என்பது தான் உண்மை எனக் கருதுவோரும் உளர்.

கொள்கைகளில் அதிக வேற்றுமையில்லை என்பதை அக் காலப் பௌத்தரும் இந்துக்களும் உணரத் தவறியமை தான் அன்றைய பூசல்களுக்குக் காரணமெனக் கூறலாமா? புத்தர் காலத்திலும் அவர் காலத்தையடுத்த காலத்திலும் வாழ்ந்த மக்கள் அறியத் தவறிய உண்மையைப் பன்னூற்றுக் கணக்கான வருடங்களுக்குப்பின் வாழும் நாம் உணர்ந்து விட்டோம் எனக் கொள்வது பொருந்துமா? இவை ஆராயத்தக்கன.

**ஒற்றுமையைப் புத்தர் ஒப்புக்கொள்ளாமை**

பௌத்த மத இந்து மத அடிப்படை ஒற்றுமைகளை நிலைநாட்ட விழைவோர், புத்தருக்கு முன்னோர்களின் ஞானமே மூலதனம் எனக் கூறுவதை முன்னர்க் குறிப் பிட்டோம். புத்தர் உபநிடதக் கருத்துகளை ஏற்றுக் கொண்டவர் என்பதுதான் அன்னோர் கருத்து. ஆனால், புத்தர் தமது கொள்கைகளுக்கு உபநிடதத்தையோ அல்லது தமக்கு முற்பட்ட எந்த ஆசிரியரையோ காரணமாக ஓரிடத்திலாவது குறிப்பிடவில்லை. தாம் ஒரு புது மரபை உண்டுபடுத்துவதாகவும், எவராலும் அறியப்படாத ஒரு புது மார்க்கத்தைத் தாம் திறப்பதாகவுமே அவர் எப் பொழுதும் கூறினார்.

பிரம்மஜாலா, சாமஞ்ஞபல சூத்திரம் ஆகிய நூல் களிலும் பிறவற்றிலும் அக்காலத்தில் வழங்கிய தத்துவ ஞானக் கொள்கைகள் அனைத்தையும் ஆராய்ந்த புத்தர், அவற்றுள் கொள்ளத்தக்கது எதுவும் இல்லை எனக் கண்டு, யாவற்றையும் தள்ளியதாகவே குறிப்பிடப்படுகின்றது.

மேலே ஒற்றுமை வேற்றுமையென்று பொதுவாகக் குறிப்பிட்டுக்கொண்டே வந்தோமேயொழிய, அவை எவை என இதுவரை குறிப்பிடவில்லை. இனி, அவற்றை எடுத்து ஆராய்வோம். பௌத்தத்தை முக்கிய சில அமிசங்களிலா வது இந்து மதங்களோடு ஒப்பிடுவது ஒரு விதத்தில் அதனை விளக்குவதற்குச் சுலபமான வழியுமாகும்.

## தத்துவ ஞானத்தின் உட்பிரிவுகளும் அவற்றின் பிணைப்பும்

தத்துவஞானம், பிரபஞ்சத்தை அறிவதற்கு அனுட்டிக்கும் வழிகள், பிரபஞ்சம்பற்றியும் அதன் மூலம்பற்றியுமுள்ள கொள்கைகள், ஒழுக்க முறைகள் என முத்திறப்பட்டு நிற்கும். இவை மூன்றும் ஒன்றுக்கு ஒன்று மிக நெருங்கிய தொடர்புடையன. ஒன்றுக்கு ஏற்பவே ஏனைய இரண்டும் அமையும். ஒரு தரிசனம் கையாளும் வழிகளை, அதாவது பிரமாணங்களைக் கொண்டு பிரபஞ்ச மூலம்பற்றிய அதன் கருத்துகளையும் அத்தரிசனம் விதிக்கும் ஒழுக்க முறைகளையும் எளிதாக அறிந்துகொள்ளலாம்.

## அடிப்படை வேற்றுமை

இவை மூன்றையும் கொண்டே பௌத்தத்தை இந்து மதங்களோடு ஒப்பிடலாம். முதலில் பிரமாணங்கள் பற்றிப் பௌத்தரது கொள்கையையும் இந்துக்களது கொள்கையையும் ஒப்பிடுவோம். அதனை ஒப்பிட, ஏனையவை தாமாகவே விளங்கும். இந்து தரிசனங்கள் பெரும்பான்மையும் பிரத்தியட்சம், அநுமானம், ஆப்தவாக்கியம் ஆகிய மூன்றையுமே தமக்குப் பிரமாணமாகக் கொள்வன. ஆனால், பௌத்தம் இவற்றுள் பிரத்தியட்சம், அநுமானம் இரண்டை மட்டுமே ஏற்று, மூன்றாவதாகிய வேதவாக்கை (ஆப்தவாக்கியத்தை) ஏற்காது தள்ளிவிடுகின்றது. இதன் விளைவாக ஏற்படும் வேற்றுமைகள் கொஞ்சநஞ்சமல்ல. பௌத்தம் ஏற்க மறுத்த மூன்றாவது பிரமாணத்தைத்தான் இந்து தரிசனங்கள் தாம் ஏற்கும் மூன்று பிரமாணங்களுள்ளும் முதன்மையானதாகக் கருதுகின்றன. பிரமாணங்களுள் வேதவாக்கே தலைசிறந்தது எனக்கொண்டு அதனை அவை பின்பற்றும் காரணத்தால்தான் அவை **வைதீக சமயங்கள்** என வழங்குகின்றன. வேதத்தை எதிர்த்து எழுந்த காரணத்தால்தான் பௌத்தம் **அவைதிக சமயம்** எனப்படுகின்றது.

**சுருக்கம்**

பௌத்த தத்துவங்களை விளங்குவதிலுள்ள இடர்ப்பாடுகளும், பௌத்த தரிசனத்துக்கும் இந்து தரிசனங்களுக்கும் அடிப்படையில் அதிக வேற்றுமையில்லை எனக் கொள்வோர் அங்ஙனம் கொள்வதன் காரணமும், அக்கொள்கை அத்துணை பொருந்தாது என்பதற்கு முதற்படியாக அவற்றுக்கிடையேயுள்ள அடிப்படை வேற்றுமை ஒன்றும் இக்கட்டுரையிலே காட்டப்பட்டது.

# பௌத்தம் - 2

பௌத்த மதத்துக்கும் இந்து மதத்துக்கும் அடிப் படைத் தத்துவங்களில் அதிக வேற்றுமை இல்லை என் பதே பல பிரபல தத்துவஞானிகளின் கருத்து என்றும், அங்ஙனம் கருதுவோர் பெரும்பாலும் இந்துக்களே என்றும் முந்திய கட்டுரையிற்குறிட்பிட்டோம். இத்தகைய கருத்து எவ்வளவு தூரம் பொருந்தும் என்பதனை ஆராயுமுகமாக, பௌத்த தத்துவத்துக்கும் இந்து தத்துவங்களுக்குமுள்ள ஒற்றுமை வேற்றுமைகளைத் தத்துவ ஞானரீதியிலே ஆராயத் தொடங்கினோம்.

### தத்துவ முடிவுகளும் ஒழுக்கமும் பிரமாணங்களிலேயே தங்கியுள்ளன

உலகு, உயிர் ஆகியவற்றின் தோற்ற ஒடுக்கங்களை அறிய நாம் கைக்கொள்ளும் வழிகள் எவை? அத்தோற்ற ஒடுக்கம் பற்றிய உண்மையான அறிவைத் தரவல்லன என, எவ்வெவற்றை நாம் வாயில்களாக - அதாவது, பிரமாணங் களாக - கொள்ளுகிறோமோ, அவ்வவற்றுக்குத்தக நாம் அடையும் முடிவுகளும் வேறுபடும். இதனை முன்னரும் வற்புறுத்தியுள்ளோம். இது மிக முக்கியமான ஒன்றாதலால் இதனை மேலும் சற்று விளக்குவது அவசியம். உலகாய தரைப் போலக் ''கண்ணாற் கண்டதை மட்டுமே நம்பு வோம். காட்சி மட்டுமே பிரமாணம்'' எனக் கொண்டால் நாம் அடைவது ஒரு முடிவு. காட்சியோடு மட்டும்நில்லாது, காட்சியால் அறிய முடியாத சில உண்மைகளை அநுமான மூலமும் அறியலாம் என, அநுமானத்தையும் ஒரு பிரமாண மாகக் கொள்ளின் ஏற்படும் முடிவு இன்னொன்றாகும். நாம் நேரே கண்டோ நாமே ஊகித்தோ அறிய முடியாத பேருண்மைகளை அறிஞரின் உரை மூலமே அறியலாம் என, உரையையும் ஒரு பிரமாணமாக ஏற்றுக்கொள்ளின்

நாம் அடையும் முடிவு பிறிதொன்றாகும். காட்சி அல்லது பிரத்தியட்சம் மட்டுமே பிரமாணம் எனக் கொண்டமையால் உலகாயதர், காணப்படும் உலகம் மட்டுமே உள்ளது; உயிர், இறைவன் எனப் பேசப்படுவன யாவும் பொய் என்ற முடிவுக்கு வந்தனர். ஆகவே, எம்மதத்துக்கும் அம்மதம் ஏற்றுக்கொள்ளும் பிரமாணங்கள்தாம் அடிப்படை என்பது தெளிவாகின்றது. இந்த அடிப்படையிற்கூடப் பௌத்தமும் இந்து மதங்களும் தம்முள் முற்றிலும் மாறுபடுகின்றன.

### பிரமாணம் பற்றிய வேற்றுமை

பௌத்தம், காண்டல், கருதல் ஆகிய இரண்டையுமே பிரமாணமாகக் கொள்ளுகின்றது. உரையாகிய ஆப்த வாக்கியத்தை அதாவது வேதவாக்கை அது ஏற்பதில்லை. இந்து தரிசனங்களோவெனில் காண்டல், கருதல், வேதம் ஆகிய மூன்றையும் பிரமாணமாகக் கொள்ளுவதுமட்டுமன்றி, எந்த வேதத்தைப் பௌத்தர் பிரமாணமாகக் கொள்ள மறுக்கின்றனரோ, அந்த வேதத்தையே பிரமாணம் மூன்றனுள்ளும் மிக முதன்மையானதெனவும் கொள்ளுகின்றன. இவற்றைச் சென்ற அத்தியாயத்தின் இறுதியிலே கூறினோம். காண்டல், கருதல் ஆகிய இரண்டனையும் பிரமாணமாகக் கொள்வதில் பௌத்தமும் இந்து மதங்களும் ஒற்றுமைப்படுகின்றன. ஆனால், இந்த ஒற்றுமையைப் பொருட்படுத்தாது, வேதத்தைப் பிரமாணமாக ஏற்பதையும் ஏற்காமையையுமே காரணமாகக்கொண்டு, இந்து மதங்களை வைதிக மதங்கள் எனவும், பௌத்தத்தை அவைதிக மதம் எனவும் அறிஞர் பெயரிட்டு வழங்கி வருவதிலிருந்தே, இவ்வேற்றுமை எத்தனை அடிப்படையான ஒன்று என்பது தெற்றெனப் புலனாகின்றது. இதனைப் பிரமாணம்பற்றிய வேற்றுமை எனலாம்.

### மூலப்பொருள் பற்றிய வேற்றுமை

இனி, மூலப்பொருள்பற்றிய கொள்கைகளில் இரு மத முடிவுகளையும் ஆராய்வோம். வேதவாக்கைப் பிரமாணமாக ஏற்பதன் பலன்தான் கடவுள் உண்டென்னும் நம்பிக்கை. கடவுள் உண்டென்பதற்கு முக்கிய பிரமாணம் வேத வாக்கே. பிரத்தியட்சப் பிரமாணத்தால் கடவுள் உண்டென நிரூபிக்க முடியாது. கடவுள் காட்சிப் பொருளல்ல. அநுமானத்தால் கடவுள் உண்டென நிரூபிப்பதுகூட அத்துணை எளிதல்ல. இந்து மதமெதுவும் அநுமான மூலம் கடவுளுண்டு என்னும் உண்மையை நிரூபித்துவிடலாமெனக் கருதியதாகத் தோன்றவில்லை. வேதப் பிரமாணத்தால் பெறப்பட்ட கடவுளுண்மையை அநுமான மூலமும் அடையவே அவை முயன்றுள்ளன. வேதத்தால் பெறப்பட்ட உண்மையை அநுமானம் வலியுறுத்துமேயொழிய, அநுமானம் தானாகவே தனித்து நின்று அவ்வுண்மையைத் தர வல்லதல்ல. இந்து மதங்கள் கடவுளுண்மையை நிரூபிக்க எடுத்தாளும் அநுமான அளவையை இந்த முறையிலேதான் கொள்ள வேண்டும்.

### பிரத்தியட்சப் பிரமாணமும் அநுமானப் பிரமாணமும் உதவும் வகை

அறிவு கடவுளுண்மையைத் தராது. அவ்வுண்மையை நமக்குத் தரும் வாயில் வேறு. அங்ஙனம் வேறு வாயில் மூலம் கிடைத்த கடவுளுண்மையை உறுதிப்படுத்தமட்டுமே அறிவால் இயலும் என நாம் மேலே சொன்னதே மேல் நாட்டுத் தத்துவ ஞானிகள் பலரது கருத்தும் ஆகும்.

### கான்ற் என்பவரின் கருத்து

மேல்நாட்டுத் தத்துவ ஞானிகளுள், ''அறிவு இவ்வளவு தூரந்தான் செல்லும். இதற்கப்பால் அதனால் செல்ல இயலாது'' என அறிவின் எல்லையை வரையறை செய்து காட்டிய பெருமை கான்ற் என்ற ஜெர்மனிய அறிஞருக்கே உரியது. அவர் கடவுளுண்டு என்பதை நிலை

நாட்டும்பொருட்டுக் கொடுக்கப்படும் காரணங்களை ஒவ்வொன்றாக ஆராய்ந்து, அவற்றிலுள்ள குறைகளைக் காட்டியுள்ளார். கடவுளுண்டென்பதை உணர்த்த அநுமான அளவை திறனற்றது; வேறு வாயில் மூலமே அவ்வுண்மை புலப்படுகின்றது என்பதே காண்ட்டின் கருத்துமாகும்.

மேலே இதுவரை கூறியவற்றால் பெறப்படுவது யாதெனில், எந்த மதம் ஆகமப் பிரமாணம், அதாவது உரையளவையை ஏற்கவில்லையோ அந்த மதம் கடவுள் உண்டெனக் கொள்வது அரிதாகும் என்பதே. பௌத்த மதத்தின் நிலை இதுவே. உரையையும் ஒரு பிரமாணமாகக் கொள்ளும் இந்துக்கள் கடவுள் உண்டெனும் கொள்கையும் உடையராகின்றனர்; அவர்கள் **ஈசுரவாதிகள்.** உரையைப் பிரமாணமாகக் கொள்ளாத பௌத்தர்களுக்குக் கடவுளும் இலதாகின்றது; எனவே, அவர்கள் **நிரீசுரவாதிகள்** (அதாவது கடவுள்—ஈசுவரன்—இல்லையென வாதிப்போர்).

பௌத்த மதத்தை விளக்குவதற்கு அதனை இந்து மதங்களோடு ஒப்பிடுவது இலகுவான வழியெனக்கொண்டு, இதுவரை பௌத்தத்துக்கும் இந்து மதங்களுக்குமிடையிலுள்ள அடிப்படையான இருபெரும் வேற்றுமைகளைக் காட்டினோம். இந்துக்கள் வைதிகர்; அதாவது வேதத்தைப் பிரமாணமாக ஏற்போர். அக்காரணத்தால் அவர்கள் ஈசுரவாதிகளும் அதாவது கடவுளுண்டென்ற கொள்கையுடையோரும் ஆகின்றனர். பௌத்தர் வேதப் பிரமாணத்தை ஏற்றுக்கொள்ளாதவர்கள்; அவர்கள் அவைதிகர். அக்காரணத்தால் அவர்கள் நிரீசுரவாதிகளாகின்றனர் என்பன அவ்விருபெரும் வேற்றுமைகள்.

### கடவுளுக்குரிய இரு தொழில்கள்

கடவுள் உண்டெனக் கொள்ளாவிடின் அதன் விளைவாக ஏற்படும் கொள்கை மாற்றங்கள் பலவாகும். அவற்

றுள் முக்கியமான சிலவற்றை இங்குக் குறிப்பிடுவோம். கடவுள் உண்டு எனக் கொள்ளும் மதங்கள், அக்கடவுளுக்கே சிறப்பாக உரியன எனப் பேசும் தொழில்கள் இரண்டுண்டு. பிறப்புகள் பலவென்பதும், உயிர் ஒரு பிறப்பிலே செய்த கன்மங்களின் பலன்களையே மறுபிறப்பில் அனுபவிக்கின்ற தென்பதும் இந்துக்களின் கருத்து. ஆனால், கன்மம் தானாகவே தன்னைச் செய்தானைச் சென்று சேரும் வல்லமை உடையதன்று. தனது முன்வினைகளுக்கேற்ற உடலை எடுக்கவும் அவ்வினைகளைத் தேடிச் சேரவும் உயிரால் இயலாது. அந்தந்த உயிரோடு அதனதன் கன்மங் களைக் கூட்டுவதே இறைவனது முதலாம் தொழில். படைத் தல் எனப்படுவதும் இதுதான். பழவினை கழியும்போது புதுவினை வந்து சேராது தடுத்து, உயிர் வினைத் தொடர் பிலிருந்து முற்றாக நீங்கத் துணை செய்வது இறைவனது இரண்டாவது தொழில். பௌத்தர்களும் பிறப்புப் பல என்றும், ஒரு பிறப்பிற்செய்த கன்ம பலனுக்கு ஏற்பவே மறுபிறப்பு அமைகின்றது என்றும் கொள்ளுகின்றனர். ஆனால், கடவுளுண்டு எனக் கொள்ளார். எனவே, கடவுளுண்டென்போர் கடவுள் ஒருவராலேயே ஆகத் தக்கன வெனக் கொள்ளும் மேற்கூறிய செயல்கள் இரண்டும் நிகழ் வதற்கு வழி சொல்ல வேண்டிய பொறுப்புப் பௌத்தருக்கு ஏற்படுகின்றது. ''வினையை வினைக்குரியானோடு சேர்க்க ஓர் இறைவன் வேண்டா; வினை தானாகவே தனக்குரி யானை அடைய வல்லது'' எனக் கன்மத்துக்குச் சர்வ வல்லமையையும் அளிக்கின்றனர் பௌத்தர். பெருந் தொகையான பசுக்கள் நிற்குந் தொழுவத்தில் ஒரு கன்றை விடின், அது எங்ஙனம் ஏனைய பசுக்களையெல்லாந் தவிர்த்துத் தன் தாயைத் தேடி அடைய வல்லதோ அங் ஙனமே, பழவினையும் தனக்குரியானை அடைய வல்லது என்ற சமணர் கருத்தே பௌத்தர் கருத்துமாகும். இந்து தரிசனங்களுள்ளே மீமாம்சகர் கொள்கையும் இதுவே. உயிர்கள் கன்மத் தளையிலிருந்து தம்மை விடுவிடுப்பதற்கும் இறைவனது துணை வேண்டா; அவை தாமாகவே

தமது தனி முயற்சி கொண்டே அதனைச் சாதித்துவிடலாம் என்பதே பௌத்தர் கொள்கை.

**ஒழுக்கம் பற்றிய வேற்றுமை**

இங்ஙனம் பலவாற்றானும் பௌத்தர் இறைவன் ஒருவன் வேண்டா எனச் சாதிக்கவே, இறைவனிடத்துப் பக்தி, இறைவனது அருள், அவ்வருளைப் பெற வழிபாடு என்பன போன்ற, இறைவன் உண்டெனக் கொண்டால் ஏற்படும் அமிசங்கள் எதுவும் பௌத்தத்தில் இடம் பெற இடமில்லை. இவற்றைப் பௌத்தத்துக்கும் இந்து மதங் களுக்குமிடையில் ஒழுக்க முறைகளிலுள்ள வேற்றுமை எனக் கொள்ளலாம்.

நாம் வாழ்க்கையிற் கடைப்பிடிக்கும் நியம நிட்டைகள், இப்பிரபஞ்சம்பற்றியும் அதன் தோற்ற ஒடுக்கம்பற்றியும் நாம் கொள்ளும் கருத்தைப் பொறுத்தன என்றும், அக் கருத்து அவற்றை அறிவதற்கு ஏற்றவையென நாம் ஒப்புக் கொள்ளும் பிரமாணங்களில் தங்கியுள்ளதென்றும் முன்னர்க் குறிப்பிட்டோம். இவை மூன்றும் ஒன்றில் ஒன்று எங்ஙனம் தங்கியுள்ளன என்பதையும் ஓரளவு விளக்கினோம். இம் மூன்றிலும், அதாவது அளவை, கொள்கை, வாழ்க்கை ஆகிய மூன்று அடிப்படைகளிலும் பௌத்தமும் இந்து மதங் களும் எங்ஙனம் மாறுபடுகின்றனவென்பதையும் காட்டி னோம்.

**வேற்றுமைகளை ஒப்புக்கொள்ளாதார் வாதிக்கும் விதம்**

ஆனால், பௌத்தத்துக்கும் இந்து மதங்களுக்கும் அடிப்படையில் மாறுபாடு கிடையாது என நிலைநாட்டும் ராதாகிருஷ்ணன் போன்ற உலகப் புகழ் பெற்ற பேரறிஞர் மேலே காட்டப்பட்ட மாறுபாடுகளை ஏற்றுக்கொள்ளார். வேற்றுமையை மறுத்து, ஒற்றுமையை அவர்கள் நிலை நாட்டுமுகமாக வாதிக்கும் விதத்திற்கு இரண்டோர் உதாரணங்களை இங்குத் தருவோம்.

மூலப் பொருளைப் பொறுத்தமட்டில் உபநிடதக் கருத்தைத்தான் புத்தரும் ஏற்றுக்கொண்டார். உபநிடதம் கூறும் பிரம்மத்தைத்தான் புத்தர் தருமம் என்ற வேறொரு பெயரால் குறிக்கின்றார். பௌத்த தத்துவ ஞானிகளுள் மிகவும் பிரசித்தி பெற்றவராகிய **நாகார்ச்சுனன்** கூறும் சூன்யமும், சங்கரர் பேசும் நிர்க்குணப்பிரம்மமும் அதிக வேற்றுமையுடையன அல்ல. வேதங்களில் சொல்லப்பட்டன வற்றுள் புத்தர் தள்ளியது வேள்வி போன்ற கிரியா பாகத்தை மட்டுமே. இப்பாகத்தை ஏற்றுக்கொள்ளாத இந்து மதங்களும் உண்டு. எனவே, புத்தர் இப்பாகத்தை ஏற்றுக்கொள்ளாததில் வியப்பு ஒன்றுமில்லை. ''புத்தர் உபநிடதத்தை ஏற்றுக்கொண்டவரெனின், அதனை எங்காவது குறிப்பிட்டிருக்க வேண்டும். அங்ஙனம் அவர் எங்குமே கூறவில்லையே'' எனவினவின், ''உபநிடதத்தைத் தாம் ஏற்கவில்லை என்றும் அவர் ஓரிடத்தும் கூறவில்லையே'' என்கின்றார் ராதாகிருஷ்ணன்.

''உபநிடதத்திலே காணப்படும் கருத்துகளைத் தர்க்க ரீதியாக வளர்த்தால் அவை எவற்றில் போய் முடியுமோ அவற்றைத்தான் புத்தர் காட்டியுள்ளார். உபநிடதங்களுள் காலத்தால் முற்பட்டவற்றின் போக்கு வணக்கத்துக்குரியதாகக் கொள்ளப்படும் ஈசுர தத்துவத்தை முற்றாக மறுப்பதாகவேயுள்ளது'' என்கின்றனர் ஹிரியண்ணா எனப் பெயரிய மற்றுமொரு பிரபல இந்திய தத்துவ ஞானி.

இவை அனைத்துக்கும் மேலாக, கன்மம் என்னும் ஒன்று உண்டு எனப் புத்தர் கொள்வது முற்றிலும் உபநிடதக்கருத்தே ஆகும். இந்த ஒன்றே புத்தர் உபநிடதத்தை ஏற்றுக்கொண்டார் என்பதற்குப் போதிய சான்றாகும்.

இன்னும் கூறுவதாயின் கடவுள் இல்லையெனச் சாதிப்பது பௌத்தம் மட்டும் அல்லவே. வேதத்தைப் பிரமாணமாக ஏற்றுக்கொள்ளும் சாங்கியம், மீமாம்சம் ஆகிய இந்து

மதங்களும் கடவுள் உண்டெனக் கொள்ளவில்லையே என இவ்வாறு இன்னும் பல ஆதாரங்களைக் காட்டுவர் பௌத்தத்துக்கும் இந்து மதங்களுக்கும் அடிப்படையில் வேற்றுமை இல்லை என வாதிப்போர்.

**சுருக்கம்**

பிரமாணங்களின் முக்கியத்துவமும், பிரபஞ்சத்தையும் அதன் மூலத்தையும் பற்றிய நமது கொள்கைகளும், நமது நியமநிட்டைகளும்; நாம் ஒப்புக்கொள்ளும் பிரமாணங்களைப் பொறுத்தன என்பதும், பிரமாணம், அடிப்படைக் கொள்கை, ஒழுக்கம் ஆகிய இம்மூன்றிலும் பௌத்தருக்கும், இந்துக்களுக்குமுள்ள வேறுபாடும் இவ்வேறுபாட்டை மறுப்போர் வாதிக்கும் விதமும் இங்குக் காட்டப்பட்டன.

# பௌத்தம் - 3

**பொருள்களில் ஏற்படும் மாற்றம்**

ஓடும் புகைவண்டியில் இருக்கும்போது அப்புகை வண்டி ஓடுவதாகத் தோன்றுவதில்லை. நிலையாய் நிற்பதாகவே தோன்றுகின்றது. ஓட்டம் அதிகமாக அதிமாக ஓடவில்லை என்ற உணர்ச்சியும், நிலையாய் நிற்கின்றது என்ற உணர்ச்சியும் அதிகமாகின்றன. மணித்தியாலம் இருபது மைல் வேகம் செல்லும் புகைவண்டியைவிட மணித்தியாலம் இருநூறு மைல் செல்லும் ஆகாய விமானத்தில் இதனை நன்கு உணரலாம். விமானம் ஒரு துளிகூட நகராமல் அந்தரத்தில் ஒரே நிலையாய் நிற்பது போலவே தோன்றும். இத்தகைய ஒன்றுதான் பொருள்களில் ஏற்படும் மாற்றமும். பொருள்கள் அதிவேகமாக மாறிக்கொண்டிருக்கின்றன; ஆனால், மாறுவது நமக்குத் தெரிவதில்லை; ஒரே மாதிரி இருப்பதாகவே தோன்றுகின்றது. வீட்டில் இருக்கும் தளபாடங்களும், வளவில் உள்ள பொருள்களும் நாம் தினமும் காணும் கல்லும், மண்ணும், இரும்பும், செம்பும் ஒரு நாள் இருந்த மாதிரியே மறுநாளும், ஒரு வருடம் இருந்த மாதிரியே மறு வருடமும் காணப்படுகின்றன. துலக்கமான மாற்றங்களைக் கண்ட பின்தான் அதற்கு முன்னும் மாற்றம் நிகழ்ந்தபடிதான் இருந்திருக்க வேண்டும்; அதன் விளைவுதான் அப்போது துலக்கமாகத் தோன்றுவது என யூகித்தே உணர்கின்றோம். விமானம் அடையவேண்டிய இடத்தை அடைந்ததும், அதுவரை அது ஓரிடமாக நிற்கவில்லை; அதிவேகமாகப் பறந்துகொண்டிருந்திருக்கின்றது என்பது தெரிவதைப் போன்றதே இது. மாற்றம் சிறிய அளவில் நிகழும்போது கண்ணுக்குப் புலனாவதில்லை. சிறிது

சிறிதாகச் சேர்ந்து கண்ணுக்குப் புலனாகத்தக்க அளவை அடைந்ததும் புலனாகின்றது. நாளும் காணும் நண்ப னிடத்து ஏற்படும் மாற்றம் எதுவும் துலக்கமாகப் புலப்படு வது இல்லை. பத்து ஆண்டு பாராத நண்பன் ஒரு வனைப் பார்க்க நேரிடின் ''அடையாளமே கண்டுகொள்ள முடியாத அளவு மாறிவிட்டனையே'' என்கின்றோம். அந் நண்பனில் காணப்பட்ட மாற்றம் அனைத்தும், அப்பத்து ஆண்டு முழுதும் நிகழ்ந்ததல்ல; அப்பத்து ஆண்டுகளுள் குறிப்பிட்ட சில கணங்களுள் மட்டுமே நிகழ்ந்தது என யாராவது கருதுவாரா?

மாற்றம் என்பது என்ன? மாற்றம் நிகழுகின்றது என்னும்போது உண்மையில் என்ன நிகழுகின்றது என ஊன்றிச் சிந்தித்தார் புத்தர். அதன் விளைவாய் எழுந்தது பிரமாண்டமான ஒரு தத்துவக் கட்டடம். கண்ணுக்குப் புலனாகாதபோதுகூடக் கணத்துக்குக் கணம் இடையறாது நிகழ்ந்துகொண்டிருக்கும் மாற்றம், பொருளில் சில பகுதி களில் மட்டும் நிகழுகின்றதா அல்லது பொருள் முழுதுமே மாறுகின்றதா என்பதே அடுத்து ஆராய வேண்டியது. இந்த ஆராய்ச்சிதான் பௌத்தத்தின் உயிர்நாடி.

### பொருள் முழுவதும் மாறுகின்றதா அல்லது பகுதிமட்டும் மாறுகின்றதா ?

மாற்றம் பொருளின் சில பகுதிகளில் மட்டும் நிகழ, சில பகுதிகள் மாற்றம் அடையாது நிலைத்து நிற்கின்றன எனக் கொள்வது தவறு. மாற்றம் ஒவ்வொரு பொருளி லும் உள்ளும் புறமும், மேலும் கீழும், அணு அணுவாக நிகழ்ந்துகொண்டிருக்கின்றது என்பதுதான் உண்மை. ஒவ்வொரு பொருளும் ஒவ்வொரு கணமும் அதே போன்ற இன்னொன்றாகவோ அல்லது அதனின்று வேறுபட்ட ஒன்றாகவோ மாறியபடியே இருக்கின்றது. மாறுமுன் இருந்த அதே பொருள்தான், மாறிய பின்னும் இருக்

கின்றது என நாம் கருதுவது தவறு. மாறுமுன் இருந்ததும் மாறியபின் இருப்பதும் ஒன்றே போல இருப்பதால், நாம் அவை இரண்டையும் ஒரே பொருள் என எண்ணுகின்றோம். உண்மையில் அவை இரண்டும் ஒன்றல்ல. ஒரு கணத்தில் இருக்கும் பொருள மறு கணத்தில் இருப்பதில்லை. எனினும் மாற்றம் நிகழும் வேகத்தில், தொடர்ச்சி அறாத ஒரே பொருளாகவே அவை காணப்படுகின்றன. காலையில் நாம் விட்டு நீங்கும் வீடு வேறு, மாலையில் வந்து புகும் வீடு வேறு. நாம் ஏறும் மோட்டார் வண்டி அதன் படியில் நமது ஒரு காலை வைக்கும்போது ஒன்றாக இருந்து, மறு காலை வைப்பதற்குள் அதேபோன்ற இன்னொன்றாக மாறி விடுகின்றது. ஏறும் நாமும் அங்ஙனமே. ஒரு கணத்தில் இருக்கும் நாம் அல்ல. மறுகணத்தில் இருக்கும் நாம், மோட்டோரில் ஏறிய நாம் வேறு; இறங்கும் நாம் வேறு.

மாற்றம் சிறிய அளவில் நிகழும்போது அது நமக்குப் புலப்படுவதில்லை. மாற்றம் நிகழுகின்றது என்றுகூட நம்மால் உணர முடிவதில்லை. அது பெரிய அளவான பின்தான் நாம் அதனைக் காண்கின்றோம் என மேலே கூறினோம். ஒரு பொருள் அது போன்ற இன்னொன்றாக மாறும்போது மாற்றம் நமக்குப் புலனாவதில்லை. அது வேறு ஒன்றாக மாறும்போதுதான் புலனாகின்றது. ஒரு கணத்தில் உள்ள காய் மறுகணத்தில் அதே போன்ற இன்னொரு காயாக மாறியபோதும் இரு கணத்தில் உள்ளதும் ஒரே காய் என நாம் கருதுகிறோம். காய் பழமாக மாறிய பின்தான் மாற்றம் புலனாகின்றது.

## மாற்றம் எனப்படுவது யாது?

புத்தரின் கொள்கைப்படி மாறுதல் என்றால் அழிதல் அல்லது நீங்குதல் என்பதே கருத்து. நோய் மாறிவிட்டது என்கிறோம். மாற்றம் என்பது ஒரு பொருள் அழிந்து, அதனிடத்தில் இன்னொன்று தோன்றுவது. எனவே, ஒரு

பொருள் இன்னொன்றாக மாறிய பின்னும் முதல் இருந்த பொருளே நிலைத்து நிற்கின்றது எனக் கொள்வது தவறு. முன்விருந்த அதே பொருள்தான் பின்னும் இருக்கிறது எனின், மாற்றம் நிகழவில்லை என்றாகும். மாற்றம் நிகழ்ந்தது எனின், முன் இருந்தது அழிந்து வேறு ஒன்று தோன்றியது என்றாகும். இது மிக நுட்பமாகக் கவனிக்க வேண்டிய ஒன்று. எந்த ஒரு பொருளும் தொடர்ந்து இரு கணங்கூட நிலைப்பதில்லை. தோன்றிய அக்கணமே அது தன் போன்ற இன்னொன்றைத் தோற்றுவித்துவிட்டு மறைந்துவிடுகின்றது.

**மாறும் பொருள் எதுவுமின்றி**
**மாற்றம் மட்டுமே நிகழ்கின்றது**

ஒன்று மறைய, அதனிடத்தில் அதே போன்ற இன்னொன்று தோன்றுவதுதான் மாற்றம் எனப்படுவதாயின், ஒன்று தன் மாறி இன்னொன்றாய் நிற்கின்றது எனக் கூறுவது பிழை. மாறிய பொருள் மாறிய பின்னும் நிலைக்கின்றது என்பது, அழிந்த பொருள் அழிந்த பின்னும் இருக்கின்றது என்பது போன்றது. நோய் மாறிவிட்டது என்றால் நோய் அழிந்து அதற்குப் பதில் நோயின்மை தோன்றிவிட்டது என்பதுதானே கருத்து.

நாம் அனைவரும் சாதாரணமாக நினைப்பது, ஓரே பொருள்தான் காலத்துக்குக் காலம் பெரிதாகவோ சிறிதாகவோ சில மாறுதல்களை அடைந்து, நிலைத்து நிற்கின்றது என்பதே. ஆனால், மேலே நாம் காட்டியவை மூலம், உண்மை, நாம் நினைப்பதற்கு நேர்மாறானது என்பது புலனாகும். ஒரு கணத்துக்கு மேல் நிலைத்து நிற்பது எனப் பேசத்தக்க பொருள் எதுவும் இல்லை. எனவே, மாறும் பொருள் எனப் பேச எதுவும் இல்லை. மாற்றம் ஒன்றுதான் உண்மை. அதுதான் தொடர்ச்சியாய் இடையறாது நிகழ்ந்துகொண்டிருக்கின்றது. ஒன்று

அழிகின்றது; இன்னொன்று தோன்றுகின்றது. ஒரு பொருளும் கணங்கூட நிலைப்பதில்லை. எனவே, பொருள் என ஒன்றும் இல்லை. மாற்றந்தான் உள்ளது. நிலைபேறு என்பது பொய். மாற்றம் என்பதுதான் மெய். ஊன்றிச் சிந்திப்பின் இது விளங்கும். இதுதான் புத்தர் கண்ட மகத்தான முடிவு. இது மிக விசித்திரமானது; மக்கள் பொதுவாகக் கொள்ளும் கொள்கைக்கு முற்றிலும் முரணானது. நமது சாதாரண நம்பிக்கைகளைத் தகர்த்து விடுவது போன்றது. இதனையும் இதன் பயனாக ஏற்படும் விளைவுகளையும் நன்கு விளக்குதல் எளிதன்று.

**மாற்றம், நிலைபேறு இவற்றுள் எது உண்மை?**

இம்முடிவுதான் பௌத்தத்துக்கும் இந்து மதங்களுள் தலையாய ஒன்றாகிய வேதாந்தத்துக்கும் அடிப்படை வேற்றுமையை அமைப்பது. நிலைபேறும், மாற்றமும் ஒன்றுக்கொன்று நேர்மாறானவை. இரண்டும் உண்மையாய் இருத்தல் முடியாது. நிலைபேறு உண்மையானால் மாற்றம் பொய். மாற்றம் உண்மையானால் நிலைபேறு பொய். காய் கனியான பின், அக்காயே கனியானது; இரண்டும் ஒன்றுதான்; காய் இன்னும் உள்ளது; காயான ஒரே பொருள்தான், கனியாயும் நிலைத்திருக்கின்றது எனின் மாற்றம் நிகழவில்லை; மாற்றம் நிகழ்ந்தது என்பது பொய் என்றாகும். மாற்றம் நிகழ்ந்தது உண்மையாயின் நிலைபேறு என்பது பொய். நிலைபேறோ, நிலைபேற்றுக்கு நிலைக்களனான பொருளோ கிடையாது என்பதே புத்தரின் முடிவு. மாற்றங்களுக்கூடாக நிலைத்து நின்று அம்மாற்றங்களை அடையும் உள்ளீடான ஒரு பொருள் உண்டு என நாம் நினைப்பது அறியாமையின் விளைவு. இது உலகிலுள்ள அசித்துப் பொருள்களுக்கு மட்டுமன்றிச் சித்துப் பொருள்களுக்கும் பொருந்தும். அன்று இளைஞனாக இருந்தவன்தான், இன்று முதியனாக இருக்கின்றேன்; நேற்றிரவு உறங்கச் சென்ற அதே நான்தான் இன்று காலை

விழித்து எழுந்தேன் என அனுபவங்களைத் தொடர்பு படுத்தும், ஒரு நிலையான அடிப்படைப் பொருளாகிய மனம், ஆத்மா என்ற பொருள் எதுவுமில்லை. மாறி மாறி அதிவேகமாக நிகழ்ந்துகொண்டிருக்கும் எண்ணக் கோவை, உணர்ச்சிச்சேர்க்கை போன்றவைதாம் உள்ளவை. கொழுந்துவிட்டு எரியுந் தீப் போலவும், வேகமாக ஓடும் நீர் போலவும் இடையீடில்லாத காரணத்தால் அவை ஒரே பொருளாகக் காணப்படுகின்றன. அன்றியும், அழியும் பொருளும் அதனிடத்தில் தோன்றும் பொருளும் தம்முள் வேற்றுமை சிறிதும் இன்றி, ஒன்றுபோலக் காணப்படுவதால் ஒன்று போன்ற இரண்டை, ஒன்று என்று கருதுகின்றோம்.

கடலில் தூரத்திலிருந்து கரையை நோக்கி வரும் திரையை ஆக்கும் நீர்த்திவலைகள் இடத்துக்கு இடம் வேறானவை. அவ்வவ்விடத்துத் திரை, அவ்வவ்விடத்திலுள்ள நீர்த்திவலைகளால் ஆயது. எனினும், ஒரே திரையே தொடர்ந்து கரையை நோக்கி வருவது போலக் காணப்படுகின்றது. ஓடும் நீரில் ஒரே இடத்தில் நாம் இருமுறை நமது காலை வைப்பினும், ஒரே நீரில் வைப்பதில்லை. காலைத் தூக்கி, மறுமுறை நீருக்குக் கொண்டு போவதற்கிடையில், முதலிருந்த நீர் போய், வேறு நீர் அவ்விடத்துக்கு வந்துவிடும். அதே போலத்தான் வைக்கப்படும் நமது பாதமும். மேலே தூக்கிப் பாதம் மீண்டும் நீரில் வைக்கப்படுவதற்குள் மாறி வேறு ஒரு பாதமாகிவிடும். சதா நிகழ்ந்துகொண்டிருக்கும் இந்த ஓட்டத்தாலும் மாற்றத்தாலும் ஆயதே இப்பிரபஞ்சமும், இதன் கண்ணுள்ள சேதன அசேதனப் பொருள்கள் அனைத்தும். இதில் விசித்திரம் என்னவென்றால், ஓட்டம் நிகழுகின்றது; ஆனால், ஓடுவான் இல்லை மாற்றம் நிகழுகின்றது; மாறும் பொருள் கிடையாது. செயல் நிகழ்கின்றது; செய்வோன் இலன். புத்தர் உணர்த்த முனைந்த இக் கருத்தைச் சொற்களால் விளக்குவது எளிதான செயலன்று. இம்மகத்தான் முடிவை முதன்முதல் அடைந்த பெருமை

புத்தர் பெருமானுக்கே உரியது. அவருக்கு, ஏறத்தாழ இரண்டு நூற்றாண்டுகளுக்குப் பின் வாழ்ந்த பிரபல கிரேக்க தத்துவ ஞானியாகிய **ஹெரகிளிற்றஸ்** என்பவரும், அண்மையில் வாழ்ந்த பிரபல பிரெஞ்சுத் தத்துவ ஞானி யாகிய **பேக்சன்** என்பவரும், தத்தம் தனிப்பட்ட ஆராய்ச்சி யின் விளைவாக அடைந்த முடிவும் இதுவே. மாறும் பொருள் இல்லாமல் மாற்றம் மட்டுமே நிகழுகின்றது எனக் கூறினோம். பொருள் எனப் பேசப்படுவது என்ன என்ன ஆராயினும் இம்முடிபே ஏற்படும். நாம் உதாரணத்துக்கு எந்தப் பொருளை எடுத்து ஆராயத் தொடங்கினாலும் குண இயல்புகளின் சேர்க்கையை அல்லது தொகுப்பை விடக் குணி, அதாவது அவ்வியல்புகளை உடைய பொருள் எதுவும் இல்லை என்பதை நன்கு உணரலாம். மேசை கடினமுடையது; சதுர வடிவமுடையது; மாநிற முடை யது என்று நாம் கூறுகிறோம். இது தவறு கடினம், சதுரம், மாநிறம் ஆகியவற்றைத் தனித்தனி பிரித்தெடுத்து விடின், அவற்றையுடைய மேசையென்ற பொருள் எதுவும் இல்லை என்பது புலனாகும். அவ்வியல்புகள் இல்லாமல், மேசை என்று ஒன்று இல்லை. எனவே, மேசை என்ற பொருள், அவ்வியல்புகளை உடையது எனக் கூறல் அர்த்த மற்ற பேச்சாகும். குண இயல்புகளின் சங்காதத்தை, அதாவது தொகுப்பையே நாம் உயிர் என்றும் உடல் என்றும் குறிக்கின்றோம். இவற்றையே பௌத்தர் நாம ரூபம் என வழங்குவர். இடையறாது மாற்றமடைந்துகொண்டிருக்கும் இந்நாம்ரூபம் தவிர, நிலையான ஆத்மா என்ற பொருள் இல்லை என்பது புத்தரது வாதம். எனவே, அவர் கொள்கை **நைராத்மிய வாதம்** (ஆத்மா இல்லை) அல்லது **அநாத்ம 'வாதம்** எனப்படும். இதற்கு நேர்மாறான, ஆத்மா உண்டென்ற **ஆத்மா வாதமே** இந்து மதங்கள் கைக்கொள்வது.

## மாற்றமும் நிலைபேறும் பற்றிப் பௌத்தமும் வேதாந்தமும்

மாற்றமும் நிலைபேறும் ஆகிய நேர்மாறான இரண்டும் உண்மையாயிருக்க முடியாது. அவற்றுள் ஒன்றுதான் உண்மையாதல் கூடும் என மேலே கூறினோம். மாற்றந் தான் உண்மை, நிலைபேறு பொய் என்பது புத்தரின் முடிவு எனவும் காட்டினோம். வேதாந்திகள் கொள்கை இதற்கு நேர் மாறானது. மாற்றம் பொய்; நிலைபேறு தான் உண்மை. உண்மை போலக் காணப்படும் இம் மாற்றங்களுக்கு அடியில், இம்மாற்றங்களால் பாதிக்கப் படாத நிலையான பொருள் உண்டு. அதுவே பரமாத்மா. அது மாறுவதாகக் காணப்படுவதுதான் மாயை என் கின்றது வேதாந்தம். இந்த இரு தீவிர நிலைகளுக்கும் நடுவிலுள்ள ஒரு நிலையாகச் சமணம், சைவ சித்தாந்தம் ஆகியவற்றைக் கொள்ளலாம். அவை, மாற்றம், நிலைபேறு இரண்டும் உள்ளவை என்பன. மாற்றம் மட்டுமே உள்ளது; மாறும் பொருள் ஆகிய ஆத்மா என்று ஒன்று கிடையாது என்பது பௌத்தம். மாற்றம் அல்ல உள்ளது; மாற்றம் அடைவது போன்று காணப்படும் ஆத்மாதான் உள்ளது என்பது வேதாந்தம். வேதாந்திகள் கூறுவது போல, மாற்றங்களால் பாதிக்கப்படாத, சலனமற்ற மூலப் பொருளாகிய ஆத்மா உண்டு என்னும் போதும், பௌத்தர் கூறுவது போல, அனுபவிப்போன் இல்லை; அனுபவந்தான் உண்டு என்னும் போதும் பல இடர்ப்பாடுகள் எழுகின்றன.

### சுருக்கம்

மாறல்லை என நாம் எண்ணிக்கொண்டிருக்கும் பொருள்களில் ஒவ்வொரு கணமும் பாரதூரமான மாற் றங்கள் நிகழ்ந்துகொண்டேயிருக்கின்றன.

புறத்தே சில மாற்றம் அடைந்தபோதுகூட ஒரே பொருள்தான் சில காலமாவது நீடித்து நிற்கின்றது என நாம் கருதுவது அறியாமை. மாறுவது பொருள்களின் பகுதி மட்டுமல்ல; பொருள் முழுதுமே.

இதனை இன்னும் ஆழ்ந்து சிந்தித்தால், மாறும் பொருள் எதுவும் இல்லை; மாற்றம் மட்டுமே உள்ளது என்ற பேருண்மை புலனாகும் என்பது புத்தரது முடிவு. இது வேதாந்திகளது முடிவுக்கு நேர் மாறானது என் பனவே இக்கட்டுரையின் சுருக்கம்.

# பௌத்தம் - 4

பொருள்கள் மாற்றம் அடைகின்றன, அழிகின்றன என்று சொல்லும்போது உண்மையில் என்ன நிகழ்கின்றது என்பதை ஆழ்ந்து சிந்தித்தார் புத்தர் பெருமான். அந்த ஆழ்ந்த சிந்தனையின் பயனாகப் பொருள்களே இல்லை; மாற்றம் மட்டுமே உள்ளது என்ற முடிவுக்கு அவர் வந்தார். அவர் எங்ஙனம் அந்த முடிவுக்கு வந்தார் என்பதை முந்திய கட்டுரையில் ஓரளவு விளக்கினோம். மாற்றம் அடையும் பொருள் எதுவும் இல்லாமல், மாற்றம் மட்டுமே நிகழ்ந்து கொண்டிருக்கிறது என்ற இந்த முடிவு, நமது பொது நம்பிக்கைக்கு முற்றிலும் முரணானது. ஆனால், இதுவே பௌத்த மதத்திற்கு ஆணிவேர் போன்றது. எனவே, இதனை இன்னும் சற்று விளக்கிவிட்டு, பின் இங்ஙனம் கொள்ளும்போது ஏற்படும் இடர்களைப் பௌத்தர் எங்ஙனம் நீக்க முயல்கின்றனர் என்பதை ஆராய்வோம்.

**பகுதிகள் மட்டுமே மாறுகின்றன எனக் கருதுவது தவறு**

பொருள்கள் மாற்றம் அடைகின்றன என்பதை எவரும் ஏற்றுக்கொள்வர். சில பொருள்களில் மாற்றம் மிக விரை வாக நிகழ்வது துலக்கமாகத் தோன்றுகிறது. வேறு சில பொருள்களில் அவ்வளவு துலக்கமாகத் தோன்றுவதில்லை. எனினும், அவையும் மாற்றம் அடைகின்றன என்பதை யாவரும் ஒப்புக்கொள்வர். முற்றத்தில் விழுந்த பசிய இலை இரண்டு நாள்களுள் சருகாகி, இன்னுஞ் சில நாள் களில் மண்ணாக மாறிவிடுகின்றது. ஆனால், முற்றத்தில் இடப்பட்ட ஒரு பலகை உக்கி மண்ணாக மாறுவதற்குப் பல வருடங்கள் ஆகும். இதைக்கொண்டு இலையில் மட்டுமே மாற்றம் நிகழ்கின்றது, பலகையில் மாற்றம்

இல்லை என யாரும் கூறார் எனினும், மாற்றம் அடையும் இவ்விரு பொருள்களிலும் மாற்றம் அடையாத ஏதோ ஒரு பகுதி இருக்கின்றது. இலை முழுதுமே மாறி இருந்தால் முதனாள் பசுமையாய் இருந்த அதே இலை தான் பின் சருகாயுள்ளது என்றோ, முற்றத்தில் இடப் பட்ட பலகை முற்றுமே மாறி வேறொரு பலகையாகி விட்டால், முன் நாம் இட்ட அதே பலகையையே பின்னும் நாம் காண்கிறோம் என்றோ கருத இடமில்லை. எனவே, மாற்றம் அடையாத பகுதி எதுவோ இருப்பதனால்தான் மாற்றத்துக்கு முன்னும் மாற்றத்துக்குப் பின்னும் இருப்பது ஒரே பொருள்தான் என நாம் அடையாளம் கண்டு கொள்ளத் தக்கதாயிருக்கின்றது என்பதே நம் நம்பிக்கை. இங்ஙனம் நாம் நம்புவதனால்தான், ஒரு கணத்திலிருந்த பொருள் முற்றாக மறைந்து மறு கணத்தில் அது இருந்த இடத்தில் அதைப்போன்ற இன்னொன்று தோன்றிவிட்டது எனப் பௌத்தர் கூறுவது நமக்கு வியப்பாயுள்ளது நாம் அதனை ஏற்றுக்கொள்ளத் தயாராக இல்லை.

AXஎன்ற ஒரு பொருள் இருப்பதாக வைத்துக்கொண் டால் அது மாற்றம் அடைந்தபின் AY ஆகியிருக்கும் என் பது எமது கருத்து. இங்கு இரு பொருள்களுக்கும் பொது வான A தான் இரு பொருளும் ஒன்று எனக் கருதும்படி செய்வது. எனவே, AX என்ற ஒரு பொருளில் மாறாது நிற்கும் பகுதி ஒன்று; மாறி Y ஆகும் பகுதி ஒன்று; ஆக, இரு பகுதிகள் உள்ளன என்று தோன்றுகின்றது. ஆனால், பௌத்தர் வாதிப்பது பின் வருமாறு : AX என்ற பொருளுக்கு ஏற்படும் நய நட்டங்களால் A பாதிக்கப் படாவிட்டால், A இருப்பதும் சரி, இல்லாமல் போவதும் சரி. எனவே, அதனை அப்பொருளின் பகுதி எனக் கொள்ளாது தள்ளிவிடலாம். தள்ளிவிடவே X,Y ஆக, அதா வது, ஒரு பொருள் பகுதி எதுவும் எஞ்சாது முற்றாக இன்னொரு பொருளாக மாறியது என்றுதானே ஆகும். மாற்றத்தினால் A பாதிக்கப்பட்டது என்று கொண்டால்

AX மாறி BY ஆகும். அதாவது, A, B ஆயும் X, Y ஆயும் மாறுகின்றன. அப்போதும் எச்சம் எதுவுமின்றி ஒன்று முற்றாக மாறி இன்னொன்றாகின்றது என்றுதான் ஆகும். இதுவே மாற்றம், பொருளின் பகுதி பற்றியது அன்று; பொருள் முழுவதையும் பற்றியது என்ற முடிவுக்குப் பௌத்தர் வந்த விதம்.

### ஒவ்வொரு பொருளும் ஒவ்வொரு கணமும் மாறிக்கொண்டிருக்கின்றது

இத்தொடர்பில் இன்னும் ஒன்று வலியுறுத்தப்படல் வேண்டும். மாற்றம் பொருள் முழுவதிலும் நிகழ்வது மட்டும் அல்ல; அது ஒவ்வொரு கணமும் இடையறாது தொடர்ந்து நிகழ்ந்துகொண்டிருப்பதுமாகும். இந்த இரண்டாவது முடிவுக்குப் பௌத்தர் வந்த விதம் பின்வருமாறு: அவர்கள் கொள்கைப்படி ஒரு பொருள் உண்டு என்றால், அது, ஒரு செயலைச் செய்ய வேண்டும். செயல் நிகழ்வதுதான் பொருள் இருக்கின்றது என்பதற்கு அறிகுறி. செயல் இல்லையேல் பொருளும் இல்லை. இங்குச் செயலைச் செய்வது என்பது, தான் காரணமாய் நின்று, தன் மூலம் ஒரு காரியத்தை ஆக்குவது. காரியம் ஆகவில்லையானால் காரணமும் இல்லை. முயற்கொம்பைக் காரணமாகக் கொண்டு ஒரு காரியமும் ஆவதில்லை; எனவே, முயற் கொம்பு என்ற பொருள் இல்லை. ஆகவே, சத்துப் பொருளுக்கு, அதாவது, ஒரு பொருள் இருக்கிறது என் பதற்குப் பௌத்தர் கொள்ளும் வரைவிலக்கணம் அது காரியத்தை ஆக்குவதாய் இருத்தல் வேண்டும் என்பதே. (அர்த்தக்கிரியா காரித்துவ லக்ஷணம் சத்). விதை உள்ளது என்றால், அது உடனே முளையை உற்பத்தி செய்ய வேண்டும். அவ்விதை காரணமாய் அதிலிருந்து ஒரு காரியம் உடனே தோன்ற வேண்டும்; தோன்றவில்லையாயின் காரணம் என்ற பொருளாகிய விதையும் இல்லை. முளையைத் தோற்றுவிக்கும் சக்தி விதையில் இருக்கின்றது;

அச்சக்தி இப்போது மறைந்து கிடக்கின்றது; சில நாள் கழித்துத்தான் அது தொழிற்படும் என்பதைப் பௌத்தர் ஒப்புக்கொள்ளார். இதன்பொருட்டே விதை, மூளை யாகிய காரியத்தைத் தோற்றுவிக்குமுன் தன் போன்ற பிறிதொரு விதையைத் தோற்றுவித்துவிட்டுத் தான் மாய்ந்துவிடுகின்றது; அவ்விதையும் தன் போன்ற இன் னொன்றைத் தோற்றுவித்துவிட்டுத் தான் மாய்ந்துவிடு கின்றது எனக் கொள்ளுகின்றனர் பௌத்தர். விதை ஒவ்வொரு கணமும் ஏதாவது ஒரு விதத்தில் தொழிற் பட்டுக்கொண்டிருக்கிறது என்பதை நிலை நாட்டுவதுதான் இக்கொள்கையின் நோக்கம்.

## பிரதீத்திய சமுத்பாதம்

இங்ஙனம் ஒரு விதை தன் போன்ற இன்னொன்றைத் தோற்றுவிக்கின்றது எனின், விதை வேறு எதையும் தோற்றுவிக்காமல் ஏன் இன்னொரு விதையைத் தோற்று விக்க வேண்டும், இரு விதைகளுக்குமிடையிலுள்ள தொடர்பு என்ன என்று கேட்கத் தோன்றுகின்றது. இங் ஙனம் வினவுவது இயற்கையில் நிகழும் ஒவ்வொரு நிகழ்ச்சி யும் ஏன் அவ்விதம் நிகழ்கின்றது என்று வினவுவது போன்றது. இதற்குத் தற்செயலாய் நிகழ்கின்றது என ஒரு சாரார் விடை சொல்லுவர். இதற்கு முக்கிய காரணம் கடவுளின் ஆணை என்பர் இன்னொரு சாரார் இரு விடை களும் சரியல்ல என்பது பௌத்தர் கருத்து. சுபாவவாதிகள் கொள்ளும் பொருள்களின் சுபாவமும், அதே சமயம் அவர்கள் கொள்ளத் தவறிய, அச்சுபாவம் தொழிற்படு வதற்குத் துணை செய்யவல்ல புறச் சாதனங்களும் ஆகிய இரண்டுமே காரணம் எனப் பௌத்தர் கொள்வர். ஒரு நிகழ்ச்சியின் தொடக்கம் மட்டுமே அதற்குச் சாதகமான புறக் காரணங்களில் தங்கியுள்ளது. நிகழ்ச்சி தொடங்கி விட்டால் 'அதற்குச் சாதகமான சூழ்நிலை இருக்கும்வரை அது தொடர்ந்து நிகழ்வது சுபாவத்தைப் பொறுத்தது.

உதாரணமாகத் தீக்கொழுந்தை எடுக்கலாம். திரி, எண்ணெய் ஆகிய துணைச்சாதனங்கள் இல்வழி அது தோன்றாது. ஆனால், அவற்றின் துணைகொண்டு தோன்றிய பின் அவற்றுள் ஏதாவது ஒன்று குறையும்வரை இடையறாது தோன்றியவண்ணமாய் இருப்பது அதன் நியதி. இதனைப் பௌத்த மதத்தில் **பிரதீத்திய சமுத்பாதம்** என்பர். இங்ஙனம் முழுவதும் சுபாவம் என்றோ, அல்லது இறைவனின் ஆணை என்றோ பௌத்தர் கொள்ளாமையின் நோக்கம், அங்ஙனம் கொள்ளின் மனிதனின் பிரயத்தனத்திற்கு இடம் இல்லாது போய்விடும் என்பதே.

**பொருந்தாக் கொள்கை**

பௌத்தரை ஏனைய மதத்தினர் **கணபங்கவாதிகள்** எனக் குறிப்பிடுவதுண்டு. எந்தப் பொருளும் கணத்துக்கு மேல் நிலைப்பதில்லை என அவர்கள் வாதாடுவதனால் தான் அவர்களுக்கு இப்பெயர் ஏற்படலாயிற்று. சாதாரண நிகழ்ச்சியாகிய மாற்றம் என்பதை ஆராயத் தொடங்கி, மாறும் பொருளே கிடையாது; மாற்றமே பொருள்; எப்பொருளும் ஒரு கணத்துக்குமேல் நிலைப்பதில்லை என்ற விபரீதமான முடிவுகளைப் பௌத்தர் அடைந்தனர் என்பதை இதுவரை ஒருவாறு காட்டினோம். இனி, இக் கொள்கைக்கு எதிராகச் சில தடைகளைக் குறிப்பிடுவோம். பொருள் மாறிவிட்டது என்றால் நாம் அடையாளம் கண்டு கொள்ள முடியாமற்போக வேண்டும். ஆனால், அங்ஙனம் நிகழாதபோது, அதாவது நேற்றுப் பார்த்த அதே நண்பனாகவே இன்று பார்ப்பவனும் இருக்கும்போது, அவன் அல்ல இவன் என்று நாம் எங்ஙனம் கொள்வது என்பது முதலாவது தடை; இதற்கு விடையாகப் பௌத்தர், ''உண்மையில் அவன் வேறு. அவனைப் போல நூற்றுக்கு நூறு வீதமும் இவன் இருப்பதால் அவனே இவன் எனக் கருதுகிறோம். நாம் கருதுவது தவறு; நாம் ஒன்று போலக் காணப்படும் இரு பொருள்

களை ஒன்றென்று எண்ணிவிடுகின்றோம்' என்று கூறுவர். பௌத்தரது இச்சமாதானத்தை முன்னரே குறிப்பிட்டோம். தொடர்ந்து எரிந்துகொண்டிருக்கும் விளக்கின் தீக்கொழுந்தைத் தம் கொள்கைக்கு ஓர் உதாரணமாகக் காட்டுவர் பௌத்தர். அங்கு முதற்கணத்திலிருந்த கொழுந்து அல்ல இரண்டாம் கணத்தில் இருப்பது என்பதை நாமெல்லோரும் ஏற்றுக்கொள்வோம். இருந்த போதும் வேற்றுமை தெரிவதில்லை. இரு கணத்திலும் உள்ளது ஒரே கொழுந்தாகவே தோன்றுகிறது. இதைப் போன்றதே ஏனைய பொருள்களின் நிலையும் என வாதிப்பர் பௌத்தர். இரு கணங்களில் எரியும் கொழுந்தும் ஒன்றல்ல என்பதை நாம் நேரே தெரிந்துகொள்ளாவிடினும் எண்ணெய் குறைவதிலிருந்து தெரிந்துகொள்கின்றோம். ஆனால், அதே போல, இரு கணத்தும் என் கையிலுள்ள புத்தகமும் ஒன்றல்ல; வெவ்வேறு புத்தகங்கள என்பதை நிரூபிக்கவல்ல ஏது எதுவும் கிடையாதே! கிடைக்கும் ஏதுக்களும் இரு கணத்திலும் உள்ளது ஒரே புத்தகந்தான் என்றே நிரூபிக்கின்றன என்பன போன்றனவே பௌத்தரை மறுப்போரது வாதம்.

இரண்டாவதாக, நாம் அன்றும் இன்றும் ஒரே ஆளாக இராவிட்டால் ஞாபகம் என்பது நமக்கு எப்படி ஏற்படும் என்ற தடை எழுகின்றது. சிறு வயதில் கற்ற செய்யுள் இப்போதும் ஞாபகத்தில் இருக்கின்றதே! சிறு வயதில் கற்றவன் வேறு; இப்போது இருக்கும் நான் வேறு என்றால், இந்த ஞாபகம் எப்படிச் சாத்தியமாகும்? இதற்கும் பௌத்தர் ஒரு சமாதானம் கூறுகின்றனர். ஆனால், இதற்கு அவர்கள் கொடுக்கும் சமாதானமும் அவ்வளவு பொருத்தமாயில்லை. மனிதனின் அனுபவங்களுள் ஒன்று மறைந்து, இன்னொன்று தோன்றும்போது பின்னது முன்னதன் சக்திகளையும் தன்னகத்துக்கொண்டே தோன்றுகின்றது. எனவே, ஒரு கணத்திலுள்ள மனிதனும் மறு கணத்திலுள்ள மனிதனும் வேறாக இருந்தபோதும், இரு

வரும் முற்றிலும் வேறானவர்கள் அல்லர். இதனால்தான் ஞாட்கம் சாத்தியமாகின்றது என்பது பௌத்தர் கூற்று.

கணத்துக்குக் கணம் பொருள்கள் மாறிவிடுகின்றன; உயிர்கள் மாறிவிடுகின்றன; மக்கள் மாறிவிடுகின்றனர் என்ப் பௌத்தர் கூறுவதை ஏற்பதானால், எல்லாம் விபரீதமாகவே முடியும் என்றுதான் தோனறுகின்றது. கடன் கொடுத்தவன் ஒருவன்; அதனைத் திரும்பப் பெறு பவன் இன்னொருவன். குற்றம் செய்தவன் ஒருவன்; த்ண்டனையைப் பெறுபவன் இன்னொருவன். புண்ணியம் செய்தவன் ஒருவன்; அதன் பலனைப் புசிப்பவன் வேறொரு வன் என்றுதான் முடியும். கன்மத்னதச் செய்வோன் ஒருவன்; பலனைப் புசிப்போன் இன்னொருவனாயின், ஒழுக்கத்துக்கு இடம் எங்கே! அன்றியும், ஒழுக்க நெறி களாலும், நியம நிட்டைகளாலும் புனிதமடைந்து மேன்மை அடைய ஓர் ஆத்மா இல்லையானால், ஒழுக்க நெறிகளும் நியம நிட்டைகளும் எதற்காக என்றுதான் கேட்கத் தோன்றுகிறது.

இத்தடைக்கு மிக நுட்பமான முறையில் விடை பகருகின்றனர் பௌத்தர். குற்றஞ்செய்தவன் வேறு; தண்டனை பெறுபவன் வேறுதான். எனினும், இருவரும் ஒருவருக்கொருவர் முற்றாக வேறுபட்டோர் அல்லர். தண்டனையைப் பெற வேண்டிய அளவு தொடர்பு பின்ன வனுக்கு முன்னவனோடு உண்டு என்பதே அவர்கள் கொள்கை. இதனை ஓர் உதாரண மூலம் விளக்குவோம்: X ஆயிருக்கும் மனிதன் மறுகணத்தில் $X_1$ ஆக மாறு வான்; மூன்றாவது கணத்தில் $X_2$ ஆகவும், நான்காவது கணத்தில் $X_3$ ஆகவும் மாறுவான். Y என்ற மனிதன் முறையே $Y_1, Y_2, Y_3$ ஆக மாறுவான். இவருள் $X_2, X_1, X$ ஆகியோர் வெவ்வேறு பேர்வழிகளாயினும் அவர்களுக்குள் ஒரு தொடர்பு இருக்கிறது. அத்தகைய தொடர்பு Xக்கும் Yக்கும் இடையில் கிடையாது. இது மேலே ஞாபகத்

திற்குக் கூறியது போன்ற ஒன்று. எனவே, ஒருவன் அழியும்போது அவனது நன்மை தீமை அனைத்தின் பலன் களையும் அவன் வரிசையில் தோன்றும் மற்றவன் தன்னிடம் கொண்டே தோன்றுகின்றான். இந்த முறையில் ஒருவனது பலனை அவன் வரிசையில் தோன்றும் அவனைப் போன்ற மற்றவன் அனுபவிப்பது முறையாகும் என்பர் பௌத்தர். முன்பு AX மாறும்போது, தான் சிறிதும் எஞ்சாது BY ஆக மாறுமென வாதித்த பௌத்தர், இப்போது A,A $_1$ ஆக மாறும் எனக் கொள்வது முன்னுக்குப்பின் முரணாகின்றது என்றுதான் சொல்ல வேண்டும்.

அநாத்மவாதிகளான பௌத்தரை, அவரது கொள்கையில் ஆத்மா இல்லையாகவே, ஒழுக்க நெறிகளுக்கும் நியம நிட்டைகளுக்கும், வீடுபேறாகிய நிர்வாணத்திற்கும் இடமில்லை எனக் கண்டித்தால், அவர்கள் திரும்பி ஆத்மவாதிகளை நோக்கி, நிலையான ஆத்மா உண்டு என்பது மட்டும் மேற்கூறப்பட்டவற்றுக்கு எங்ஙனம் இடம் தரும் என வினவுகின்றனர். ஆனால், அவர்கள் கண்டனம் ஆத்ம வாதிகளுள் முக்கியமாக, சங்கர வேதாந்திகளுக்கே பொருந்தும். எதனாலும் பாதிக்கப்படாத சலனமற்ற ஒரு மூலப் பொருளைக் கொள்வோர் அவர்களே.

பௌத்தர் கூறுவது போல, ஆத்மா இல்லை என்றாலும் நியம நிட்டைகளால் பயனில்லை. முன்னேற ஓர் ஆத்மா இல்லையானால் முன்னேற்றம் ஏது? வேதாந்தி கூறுவது போல ஆத்மா உண்டு; ஆனால், அது எதனாலும் மாற்றம் அடையாது என்று கொண்டாலும் ஈடேற வழியில்லை. ஒழுக்க நியதிகளால் அம்மூல ஆத்மா பாதிக்கப்படாத போது முன்னேறி வீடுபேறு அடைய வழி ஏது?

**சுருக்கம்**

ஒரு பொருள் மாறும்போது அதன் பகுதிகள் மட்டுமே மாறுவதில்லை. பொருள் முழுவதுமே மாறி வேறு ஒன்றாகிவிடுகின்றது. கண்ணுக்குத் தோன்றாவிடினும் மாற்றம் ஒவ்வொரு பொருளிலும் ஒவ்வொரு கணமும் நிகழ்ந்தவண்ணமே இருக்கின்றது. மாற்றம் இருவகை. ஒரு பொருள் தன்னைப் போன்ற இன்னொன்றாக மாறுவது ஒன்று; தன்னில் சற்று வேறாய ஒன்றாக மாறுவது மற்றது என்பன முதலிற்கூறப்பட்டன. பின்னர், இவற்றுள் முதலாவது வகை மாற்றம் நிகழ்கின்றது எனக் கொள்வதன் நோக்கமும், மாறுமுன் இருந்த பொருளும் மாறிய பின்னுள்ளதும் ஒன்றல்ல என்னும் பௌத்த கொள்கைபற்றி எழக்கூடிய தடைகளும், அவற்றுக்குப் பௌத்தர் கூறும் விடைகளும் ஆராயப்பட்டன.

# பௌத்தம் - 5

இந்து மதங்கள் யாவும், 'புறத்தே பொருள்கள் இருக்கின்றன; அகத்தே ஆத்மா இருக்கிறது,' என்று கொள்கின்றன. இதற்கு நேர்மாறாகப் பௌத்தம், 'புறத்தே பொருளென எதுவும் இல்லை; அகத்தே ஆத்மாவும் இல்லை' என்று வாதிக்கின்றது. ஆத்மா இல்லை என்ற வாதத்துக்கு அநாத்மவாதம் என்று பெயர். இது பௌத்தத்துக்கு ஆணிவேர் போன்ற அடிப்படைக் கொள்கை. இந்து மதங்களும் பௌத்த மதங்களும் மாறுபடுவது இந்த அடிப்படைக் கொள்கையிலேதான் என முந்திய கட்டுரைகளிலே காட்டினோம்.

### பௌத்தரும் ஆத்மவாதிகள்தாம் என வாதிப்பதன் நோக்கம்

ஆனால், பௌத்தருடைய அடிப்படைக் கொள்கையாகிய இந்த அநாத்மவாதம்பற்றி அறிஞர்களிடையே கருத்து வேறுபாடுகள் காணப்படுகின்றன. எனவே, அவற்றை ஓரளவு இங்கு ஆராய்வது அவசியமாகின்றது. 'ஆத்மா இல்லை என்பது பௌத்தரது கொள்கையாக இருக்க முடியாது,' என்பது சிலருடைய வாதம். 'ஆத்மா இல்லை, பொருள் இல்லை' என்பதே பௌத்தர் கொள்கை போலத் தொடக்கத்திலே தோன்றினாலும், அவர்களது முடிவு ஒன்றுமே இல்லை என்பதாக இருக்க முடியாது என வாதாடுகின்றனர் இன்னும் சிலர். இவர்கள் எதற்காக இங்ஙனம் வாதாடுகின்றனர் என ஆராய்வது நலம். இரண்டு நோக்கங்கள்தாம் இவர்களை இங்ஙனம் வாதாடத் தூண்டுகின்றன எனத் தோன்றுகின்றது. பௌத்தர் கன்மம், மறுபிறப்பு, வீடுபேறு ஆகியவற்றை ஏற்றுக்

கொள்ளுகின்றனர். ஆத்மா என்று நிலையான பொருள் ஒன்றை ஏற்றுக்கொண்டால்தான் கன்மம், மறு பிறப்பு, வீடுபேறு என்பனபற்றிப் பேச முடியும். ஆத்மா என ஒன்று இல்லை என்போர் கன்மம், மறுபிறப்பு, வீடுபேறு போன்றவை உண்டெனப் பேசுவது, ஒன்று. அர்த்தமற்ற பேச்சு அல்லது முன்னுக்குப்பின் முரண்பட்ட பேச்சு. பிறப்பதற்கு ஓர் உயிர் இல்லாமல் மறுபிறப்பு எனப் பேசுவது எங்ஙனம்? நிர்வாண நிலையை அடைய ஓர் ஆத்மா இல்லையானால் நிர்வாணம் எனக் குறிப்பிடுவதன் பொருள் என்ன? 'பறத்தல் நிகழுகின்றது; ஆனால், பறவை இல்லை' என்று கூறுவது எவ்வளவு அர்த்தமற்றதோ, அவ்வளவு அர்த்தமற்றதே, 'பிறவி உண்டு; ஆனால், பிறப்போன் இலன்' என்பதும். எனவே, பௌத்தர் கன்மம், மறு பிறப்பு போன்றவற்றை ஏற்பதானால் ஆத்மாவும் உண்டெனக் கொள்ள வேண்டும். ஆத்மாவை ஏற்கவில்லையாயின் கன்மம், மறு பிறப்பு ஆகியனவும் இல்லை எனக் கொள்ள வேண்டும். ஆனால், கன்மம், ஒழுக்கம் போன்றவற்றுக்குப் பௌத்தர் பிரதான இடம் கொடுத்திருக்கின்றனர். எனவே, அவர்களது கொள்கைகள் முன்னுக்குப் பின் முரண்படாதிருப்பதன்பொருட்டு அவர்கள் ஆத்மா உண்டு என்றே கொள்ள வேண்டும்; கொண்டுதான் ஆக வேண்டும் என்பதே முதற்பிரிவினரின் வாதம். ஆகவே, இவ்வாறு வாதிப்போரது நோக்கம் பௌத்த மதத்தினுள்ளே உள்ள கொள்கைகள் ஒன்றுக்கொன்று முரண்படாமற்காப்பதே ஆகும்.

ஆனால், இவ்வளவு வெளிப்படையான முரண்பாட்டைப் பௌத்தர் கவனியாது விட்டிருப்பாரா? அவர்கள் ஆத்மா இல்லை என்ற தமது கொள்கைக்குப் பங்கம் ஏற்படாது கன்மம், மறுபிறப்பு, நிர்வாணம் என்பன வற்றை எங்ஙனம் கொள்ளலாம் என்பதை விளக்க முயன்றிருக்கிறார்கள்? இதனை முந்திய கட்டுரையிலே காட்டினோம். மீண்டும் அவற்றை இங்கு விவரிக்க

வேண்டாம். எனவே, பௌத்த மதத்தினுள்ளே உள்ள கொள்கைகளுக்கிடையில் முரண்பாடு ஏற்படாது பாது காத்தற்பொருட்டு ஆத்மா உண்டெனக் கொள்ளவேண்டும் என்ற வாதத்தை விட்டுவிடுவோம்.

இனி, இரண்டாம் பிரிவினரின் நோக்கத்தை ஆராய் வோம். இந்தப் பிரிவுள் பேராசிரியர் ராதாகிருஷ்ணன் போன்றோரையும் அடக்கலாம். இவர்கள் 'பௌத்தர் களுக்கும் முடிவில் வஸ்து ஒன்று உண்டென்பது உடன் பாடே' என வாதிப்பதன் நோக்கம், பௌத்த மதத்துக் கும் இந்து மதங்களுக்கும், அவற்றுள்ளும் சிறப்பாக வேதாந்தத்துக்குமிடையில் அடிப்படையில் வேற்றுமை இல்லை; பௌத்தர் கூறுவதும், உபநிடதங்கள் கூறுவதும் முடிவில் ஒன்றே எனச் சாதிப்பதுதான் எனத் தோன்று கின்றது. ''இந்து மதத்தினர் ஆத்மவாதிகள்; பௌத்த மதத்தினர் அநாத்மவாதிகள்; இது மிகப் பாரதூரமான வேற்றுமை. ராதாகிருஷ்ணன் இம்மாபெரும் வேற்றுமையை பொருட்படுத்தத் தவறிவிட்டார். தவறியது மட்டுமன்றி, வேற்றுமையை வேண்டுமென்றே குறைக்கவும் முற்படு கின்றார்'' என ராதாகிருஷ்ணனை மறுத்து எழுதிய பேராசிரியர் மூர்த்திகூட முடிவில், ''வஸ்து ஒன்று உண்டென்பதே பௌத்தர்களின் கொள்கையும், ஆனால், அவ்வஸ்து ராதாகிருஷ்ணன் கொள்வது போல உபநிடதம் கூறும் ஆத்மா அல்ல'' என எழுதியிருப்பது இங்கு குறிப் பிடத்தக்கது. வஸ்து இல்லை, ஆத்மா இல்லை என்ற அநாத்ம வாதந்தான் பௌத்த மதத்தின் சீவநாடி எனத் தமது நூலில் அழுத்தம் திருத்தமாகச் சாதித்த பேராசிரியர் மூர்த்தி, ''இல்லை என்பதல்ல பௌத்தரது கொள்கை; யாவற்றையும் கடந்த பரிபூரணப் பொருள் உண்டு என்பது தான் பௌத்தரது கொள்கை'' எனக் கூறுகின்றார். இவை முன்னுக்குப் பின் முரண்பட்ட கூற்றாகாவோ என்ற வினா வுக்கு இடம் தருகின்றன. இங்ஙனம், அநாத்ம வாதம் பேசும் பௌத்தர்களுக்குக்கூட கடைசி முடிவு யாவற்றுக்

மும் எட்டாத பரிபூரணப் பொருள் உண்டு என்பதுதான் எனக் காட்டுவது, உபநிடதக் கருத்துத்தான் பௌத்தரது கருத்துமென வாதிக்க வாய்ப்பான வழியாக அமை கிறது. சிறப்பாக, வேதாந்தத்தோடு பௌத்தத்தை ஒற்றுமைப்படுத்த இது நேர்வழியாகும். வேதாந்திகள் கருத்துப்படியும் பரமாத்மா மட்டுமே உண்மை; சீவாத் மாக்கள் தோற்றம் மட்டுமே. பொருள்கள் யாவும் அநித்தியம்; பிரம்மம் மட்டுமே நித்தியம் என்கிறது உப நிடதம். ஆத்மாக்கள் பொருள்கள் என எவையும் இல்லை; ததாகதா எனப்படும் பரிபூரணப்பொருள்மட்டுமே உண்மை என்கின்றது பௌத்தம். எனவே, இவற்றுக்கிடையில் வேற்றுமை ஏது என்கின்றனர் அறிஞர். ஆனால், அநித் தியம் என்பதும், அறவே இல்லை என்பதும் ஒன்றல்ல என்பதையும், தோற்றம் உண்மை என்பதும் ஒன்றும் உண்மை அல்ல என்பதும் சமம் அல்ல என்பதையும் சிந்திப்பின் வேற்றுமை புலனாகும்.

### புத்தரது மௌனம்

இனி, ஆத்மா உண்டு, ஆத்மா இல்லை என்ற நேர் மாறான கொள்கைகளுக்குப் பௌத்தம் எங்ஙனம் இடம் தருகின்றது, ஆத்மாவைப்பற்றிக் கௌதம புத்தர் என்ன கூறினார், ஆத்மா இல்லை எனக் கௌதமரே கூறினாரா அல்லது அது அவரைப் பின்பற்றினோர் அடைந்த முடிவா என்பனவற்றைச் சற்று ஆராய்வோம். இந்த இடத்திலே தான் கௌதமரது மகாமௌனத்தைப்பற்றிக் குறிப்பிட வேண்டிய அவசியம் ஏற்படுகின்றது. கௌதமரிடம் வினா வப்பட்ட மிக முக்கியமான வினாக்களுக்கு அவர் மௌனத் தின்மூலம் பதில் அளித்துவிட்டார். அவரது இந்த மௌனம் பின்னுக்குப் பெரும் சிக்கல்களை ஏற்படுத்தி விட்டது. அவரது மௌனத்துக்கு அவரைப் பின்பற்றி னோர் தத்தம் கருத்துப்படி விளக்கம் கூற முற்பட்டு விட்டனர். இதன் விளைவாய் எழுந்தவையே பௌத்தத் திலுள்ள பல பிரிவுகளும் எனலாம்.

### பதினான்கு வினாக்கள்

புத்தரிடம் பதினான்கு வினாக்கள் வினவப்பட்டன எனக் கூறப்படுகின்றது. அவற்றை நான்கு பிரிவுள் அடக்கலாம். அவை பின்வருவன: 1. இந்த உலகம் நித்தியமா, அநித்தியமா, இரண்டுமா, இரண்டும் அல்லவா? 2. இந்த உலகம் எல்லையுடையதா, எல்லையற்றதா? இரண்டுமா, இரண்டும் அல்லவா? 3. மரணத்துக்குப் பின்னும் ததாகதா (ஆத்மா என இங்குக் கொள்வோம்) உண்டா இல்லையா? இரண்டுமா? இரண்டும் அல்லவா? 4. உயிரும் உடலும் ஒன்றா, வேறா? நான்கு பிரிவுகளும் சேர்ந்து பதினான்கு வினாக்களாகின்றன. இப்பதினான்கு வினாக்களுக்கும் புத்தர் விடை எதுவும் பகரவில்லை. மௌனந்தான் அவர் அளித்த விடை.

### மௌனத்துக்கு விளக்கம்

இந்த மௌனத்துக்குப் பலரும் பலவித விளக்கம் கொடுக்கின்றனர் என முன்னர்க் குறிப்பிட்டோம். அவற்றுள் மூன்று விளக்கங்களை முதலில் குறிப்பிடுவோம். புத்தருக்கு இவ்வினாக்களுக்கு விடை தெரியவில்லை; அதனால்தான் அவர் மௌனமாக இருந்துவிட்டார் என்பது ஒரு விளக்கம். ஆத்மா, உடல், உலகம் எனப் பேசப் படுவன எதுவும் உண்மையில் இல்லை என்பதே அவரது மௌனத்தின் அர்த்தம் என்பது இரண்டாவது விளக்கம். கடைசி ஒடுக்கம் சொல்ல முடியாதது; அது சொல் கடந்தது என்பதுதான் அவரது மௌனத்துக்குக் கருத்து என்பது மூன்றாவது விளக்கம். இந்த மூன்றாவது விளக்கத்தைக் கைக்கொள்ளுவோரே மேலே குறிப்பிடப் பட்ட பேராசிரியர் மூர்த்தி போன்றோர்.

தத்துவார்த்த வினாக்களுக்குப் புத்தர் விடை பகராமைக்குக் காரணம், நிச்சயமாகத் தெரியாத எதைப் பற்றியும் அவர் உபதேசிக்க விரும்பாமையே என்பர் சிஷ்ர்

என மேலே கூறினோம். பிரபஞ்சத் தோற்ற ஒடுக்கம் பற்றி வெறும் கொள்கைகளாற்பயனில்லை என்று கொண்டு, நேரடியாக உணரத்தக்கன, காட்சியாலும் அநுமானத்தாலும் தரப்படுவன ஆகியவற்றிலேயே அவர் கவனத்தைச் செலுத்தினார்; இவற்றுக்குப் புறம்பான வற்றைப்பற்றி அவர் கவலை கொள்ளவில்லை என்பர் அன்னோர். அன்றியும், புத்தர் பிரபஞ்ச மூலம் பற்றி எதையும் முடிந்த முடிவாகவோ ஆப்த வாக்கியமாகவோ கூற விரும்பவில்லை. ஒவ்வொருவரது சிந்தனையையும் தூண்டி அவர்கள் தத்தம் காட்சியையும் அநுமானத்தை யும் கொண்டு துன்ப நீக்கத்துக்கு வழி காணத் துணை செய்வதே தம் கடமை என அவர் கொண்டார். ''தத்துவ விசாரம் எவரையும் புனிதமாக்காது, சாந்திமட்டுமே புனிதமாக்க வல்லது,'' என்பது புத்தரது கொள்கை. ஆகவே, வீண் விசாரங்களிலும் வீவாதங்களிலும் காலத்தைக் கழிக்காமல், மக்கள் துன்பத்தைத் துடைப்பதற்கு உடனடி யாகக் கைக்கொள்ள வேண்டியவைகளையே அவர் உபதேசித்தார். இக்காரணத்தால்தான் புத்தரின் உப தேசங்களில் தருமசீலங்கள், மனத்தை ஒருவழிப்படுத்தும் யோகசாதனைகள், உபாசனைகள், தியானங்கள் போன்ற ஒழுக்க நெறிகள் பிரதான இடம் பெறுகின்றன. ஆனால், இதிலிருந்து, யோக சாதனைகள், நியம நிட்டைகள் ஆகி யவை மட்டுமே பௌத்தத்தின் தனிச் சிறப்புகள் என்றோ அல்லது அவைதாம் பௌத்தம் கண்ட புதுமைகள் என்றோ கொள்ளல் ஆகாது. யோக சாதனைகள் போன்ற ஒழுக்க நியதிகள் புத்தருக்கு எவ்வளவோ முற்பட்ட காலத் திலிருந்தே உபதேசிக்கப்பட்டு வருகின்றன என்பதையும் இங்குக் குறிப்பிட வேண்டும்.

அன்றியும், இந்த அறவாழ்வு பௌத்தத்தில் மிகுதி யாக வலியுறுத்தப்படுவதைக்கொண்டும், தத்துவார்த்த வினாக்களுக்குப் புத்தர் மௌனம் சாதித்தமையைக் கொண்டும் புத்தர் தத்துவ ஆராய்ச்சித் திறனற்றவர்;

மூலதத்துவங்களைப்பற்றி முடிவான கருத்துகள் இல்லாதவர்; தத்துவ விசாரத்துக்கும் நல்லொழுக்கத்துக்கும் யாதொரு சம்பந்தமும் இல்லை என எண்ணினவர் என் றெல்லாம் கருதுவது தவறு. உலகு, உயிர் ஆகியவற்றின் கடைசி ஒடுக்கம்பற்றி நாம் என்ன கருத்து உடையோம் என்பதைப் பொறுத்ததே நமது ஒழுக்கம். எனவே, மக்களுக்கு ஒழுக்கம் வகுக்க முன்வந்த எந்த மகானும் தெய்வம், ஆத்மா, உலகு இவைபற்றித் தெளிவான கருத்துகளுடையவராகவே இருந்தாக வேண்டும். இந்த இடத்தில் பேராசிரியர் **உ. வே. சாமிநாதையர்** அவர்கள் தமது மணிமேகலை முகவுரையில் வெளியிட்டிருக் கும் சில கருத்துகள் அவ்வளவு பொருத்தமாகப் படவில்லை. சாமிநாதையர் கூறுவன பின்வருமாறு: ''தெய்வமுண் டென்னும் உறுதியும், அவற்றின் இலக்கணங்களையும், சம்பந்தத்தையும் அறிந்துகொள்ளுதலுமே நல்லொழுக் கத்திற்கு ஆதாரமென்று புத்தர் உறுதியாக எண்ணின வரல்லர். பௌத்த மதம் சகல வஸ்துகளினுடைய மூல காரணமாகிய தத்துவத்தைத் தேடிக் கண்டுபிடிக்க முயலு வதில்லை. புத்தர் உலகத்தில் எங்கும் காணப்படுகிற துக்கத்தை எல்லோரும் போக்கிக்கொள்ளுதற்கு முயல வேண்டிய வழியைக் கண்டுபிடித்து உபதேசித்து வந்தார். இத்துன்பம் மூல காரணத்தைச் சேர்ந்ததல்ல; மூல காரணத்தைப் பற்றிய அறிவு வேண்டுவதே இல்லை யென்று அவர் நினைத்ததாகத் தெரிய வருகிறது.'' இக்கூற்றுகள் முற்றாக ஏற்றுக்கொள்ளத் தக்கன அல்ல. புத்தர் அனுட்டானத்திற்கு வேண்டியவற்றை மட்டும் உபதேசித்ததிலிருந்து அவருக்குத் தெரிந்தவை அவ்வளவு தான் என முடிவுகட்டுவது தவறு என மேலே கூறினோம். புத்தரைப்பற்றிய ஒரு செய்தி இதனை வலியுறுத்துகின்றது. ஒரு முறை அவர் சிம்சுப விருட்சம் ஒன்றன் கீழிருந்து அதன் இலைகள் சிலவற்றைத் தம் கையில் எடுத்துக் கொண்டு, அங்குக் குழுமியிருந்த தம் சீடர்களை நோக்கி, ''என் கையிலுள்ள இவ்வளவுந்தாமா சிம்சுப விருட்ச

இலைகள்? அல்லது மரத்தில் இன்னும் இலைகள் இருக்கின்றனவா?'' எனக் கேட்டார். ''மரத்தில் இன்னும் எவ்வளவோ இலைகள் இருக்கின்றன'' எனச் சீடர்கள் பதிலளித்தனர். உடனே புத்தர், ''கையிலுள்ள இலைகளின் தொகையை ஒத்ததே நான் உங்களுக்குச் சொன்னவற்றின் தொகையும். ஆனால், நான் அறிந்தவை அதிகம். கையிலுள்ளவற்றைவிட மரத்திலுள்ளவை எவ்வளவு அதிகமோ அவ்வளவு அதிகம்'' எனக் கூறினாராம்.

ஆத்மா உண்டு என்பதா, இல்லை என்பதா பௌத்த மதக் கொள்கை என ஆராயத் தொடங்கி, இந்த ஐயப்பாட்டுக்குப் புத்தரது மௌனமும் அவர் தத்துவார்த்தப் பொருள்களைப்பற்றித் தமது கருத்துகளைத் திட்டவட்டமாகக் கூறாது, ஒழுக்க நியதிகளை வற்புறுத்தினமையுமே காரணம் எனக் காட்டினோம். அவரது மௌனம் பற்றியும், அதன் தொடர்பாக எழுந்த விளக்க வேறுபாடுகள், கருத்து வேறுபாடுகள் பற்றியும் குறிப்பிட்டோம்.

ஆனால், புத்தரே ஒரு சமயம் ஆத்மா உண்டு என்றும், இன்னொரு சமயம் ஆத்மா இல்லை என்றும் வாதித்தார் எனக் கூறி, இந்த முரண்பாட்டை நீக்க வழியும் கூறுகிறார் **நாகார்ச்சுனன்** எனும் பிரபல பௌத்த ஞானி. ஆத்மா இல்லை என வாதிக்கும் உலகாயதரை மறுக்குமிடத்து ஆத்மா உண்டென்றும், மாறுதல் அடையாத நித்தியப் பொருள்பற்றிப்பேசுவோரை மறுக்குமிடத்து அத்தகைய ஆத்மா இல்லை என்றும், பரமார்த்த நிலையில் உண்டு இல்லை என்ற இரண்டும் இல்லை என்றும் புத்தர் வாதித்தார். அன்றியும், அவர் தமது சீடர்களின் பக்குவத்தை அறிந்து, அவரவர் பக்குவத்துக்கு ஏற்ப உண்மைகளைப் போதித்தார் என்கிறார் நாகார்ச்சுனன். இப்போதிப்பு வேறுபாட்டின் விளைவாகவும் பௌத்த மதத்தினுள் எழுந்த உட்பிரிவுகளைக் கொள்ளலாம்.

**சுருக்கம்**

ஆத்மா இல்லை என்பதே பௌத்தரது அடிப்படைக் கொள்கை. ஆனால், ஆத்மா உண்டென்பதே அவர்களது கொள்கையும் ஆகும் எனச் சில அறிஞர் வாதாடுகின்றனர். முரணான இந்த இரு கொள்கைக்கும் இடந்தரும் முறையில் பௌத்தம் அமைந்தமைக்குப் புத்தர் தம்மிடம் வினாவப் பட்ட பதினான்கு வினாக்களுக்கும் விடை பகராமல் மௌனமாயிருந்தமையே காரணம் எனலாம். அவருடைய மௌனத்துக்குப் பல விளக்கங்கள் தரப்படுகின்றன. ஆன்மா உண்டு; ஆன்மா இல்லை என்ற இரு கூற்றும் புத்தராலேயே வெவ்வேறு சாராருக்கு அவரவர் பக்குவம் நோக்கிக் கூறப்பட்டன என்கின்றார் நாகார்ச்சுனன் என் பனவே இக்கட்டுரையிற்கூறப்பட்டவை.

# பௌத்தம் - 6

## உட்பிரிவுகள்

பௌத்த மதத்துள் உட்பிரிவுகள் பல உள்ளன. எல்லாமாகப் பதினெட்டு உட்பிரிவுகள் உண்டென நூல்கள் கூறுகின்றன. இவை ஒன்றுக்கொன்று வேறான கொள்கைகளை உடையவை. இருந்தும், ஒவ்வொரு பிரிவினரும் தத்தம் கொள்கையே ஆதியில் கௌதமர் கொண்ட கொள்கை எனச் சாதிக்கின்றனர். இதற்கு ஒரு காரணம், புத்தர் தமது முடிவுகளைத் தெளிவாக வரையறை செய்து வைக்கத் தவறியமையே என முன்னர்க் குறிப்பிட்டோம். இப்பிரிவுகளுள் மிக முக்கியமானவை நான்கு. அவை வைபாடிகம், சௌத்திராந்திகம், விஞ்ஞான வாதம் அல்லது யோகாசாரம், மாத்தியமிகம், எனப் பெயர் பெறும். இவற்றுள் வைபாடிகம், சௌத்திராந்திகம் ஆகிய இரண்டும் ஹீனயான பௌத்தம் என்றும், விஞ்ஞான வாதம், மாத்தியமிகம் ஆகிய இரண்டும் மகாயான பௌத்தம் என்றும் வழங்கப்படுகின்றன. ஹீனயானப் பிரிவைச் சேர்ந்தவர்களே இலங்கையிலுள்ள பௌத்தர்கள். தேர வாதம், சர்வாஸ்தி வாதம், அபிதர்மம் என்ற பெயர்களால் குறிப்பிடப்படுவதும் இந்த ஹீனயானப் பிரிவேயாகும். காலத்தால் முற்பட்டதும் இதுவே. ஹீனயானம் சிறிய அல்லது தாழ்ந்த வழி என்றும், மகாயானம் பெரிய அல்லது உயர்ந்த வழி என்றும் பொருள்படும். இவ்வாறு பொருள்படும்படி பெயர்கள் இடப்பட்டதிலிருந்தே இப் பெயர்களை இட்டோர் மகாயான பிரிவினராகத்தானிருத்தல் வேண்டும் என அறிஞர் சிலர் கருதுகின்றனர். தங்கள் மார்க்கத்தை உயர்ந்தது என்று கொண்டு, தங்களுக்கு உடன்பாடல்லாததை இழிந்தது, ஈனமானது என அவர்கள் குறிப்பிட்டிருத்தல் கூடும் என்பது அன்னோர்

கருத்துப் போலும். மகாயான பௌத்தம் திபேத், மொங்கோலியா, சீனா, கொறியா, யப்பான் ஆகிய இடங்களில் வழங்குகின்றது.

**உட்பிரிவுகளின் வரிசைக் கிரமம்**

ஹீனயான உட்பிரிவுகளாகிய வைபாடிகம், சௌத்திராந்திகம், மகாயான உட்பிரிவுகளாகிய யோகாசாரம், மாத்தியமிகம் ஆகியவற்றுக்கு இடையிலுள்ள கொள்கை வேறுபாடுகளை மிகச் சுருக்கமாக இங்குக் குறிப்பிடுவோம். அங்ஙனம் குறிப்பிட ஹீனயானத்துக்கும் மகாயானத்துக்கும் இடையிலுள்ள வேற்றுமைகள் புலனாகும். இந்த நான்கு உட்பிரிவுகளும் பௌத்தமத வளர்ச்சியிலே மூன்று கட்டங்களைக் காட்டுகின்றன என்பது அறிஞர் சிலரது கருத்து. அக்கருத்துப்படி வைபாடிகமும் சௌத்திராந்திகமும் முதற் கட்டமும், மாத்தியமிகம் இரண்டாம் கட்டமும், யோகாசாரம் மூன்றாம் கட்டமும் ஆகும். வைபாடிக மதத்தை விளங்க வைத்தோருள் பிரதானமானோர் **தின்னாகரும் தருமகீர்த்தியும்** ஆவர். யோகாசாரத்துக்கு ஆக்கம் அளித்தோரும் இவர்களே எனக் கூறப்படுவதால் ஒருகால் இவர்கள் தொடக்கத்தில் வைபாடிகராயிருந்து பின் யோகாசாரராய் மாறினரோ எனக் கருத வேண்டியிருக்கின்றது. சௌத்திராந்திகத்தைத் தாபித்தவர் **குமாரலப்தர்** என்பவர். மாத்தியமிகத்தைத் தாபித்தோர் கி.பி. 2ஆம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த **ஆர்யதேவரும்** நாகார்ச்சுனனும் ஆவர். யோகாசாரத்துக்கு உருக்கொடுத்து, அதனை முறைப்படுத்தினோர் கி.பி. 4ஆம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த **அசங்காவும் வசுபந்தும்** ஆவர். இந்த உட்பிரிவுகள் தோன்றிய கால ஒழுங்கைக் கொண்டும், ஒன்றிலிருந்து மற்றது தோன்றும் தார்க்கிக ஒழுங்கைக்கொண்டும் அறிஞர்கள் பலரும் ஹீனயானப் பிரிவுகளை முன்னும் மகாயானப் பிரிவுகளைப் பின்னும் வைத்துப் பேசக் காண்கின்றோம். ஆனால், சிவஞான முனிவர் தமது மாபாடியத்தில் இந்த முறையை முற்றாக மாற்றி மாத்திய

மிகத்தில் தொடங்கி வைபாடிகத்தில் முடிப்பது சிந்திக்கத் தக்கது. அவர் தமது வைப்பு முறைக்கேற்ப ஒவ்வொரு உட்பிரிவுப் பெயரும் ஏற்பட்டமைக்குக் கொடுக்கும் காரணங்களும் ஆங்கில நூல்களிற்காணப்படாதவை.

**வைபாடிகம்**

பிரமாணங்களுள் பிரத்தியட்சம், அநுமானம் ஆகிய இரண்டை மட்டுமே பௌத்தம் ஏற்றுக்கொள்ளும். ஏனைய எதையும் ஏற்றுக்கொள்வதில்லை என முதற் கட்டுரையில் குறிப்பிட்டோம். ஆனால், இந்தக் காட்சி அளவை அல்லது பிரத்தியட்சத்தைப் பௌத்த மத உட் பிரிவுகள் நான்கும் ஒரே மாதிரிக் கைக்கொள்ளவில்லை. இந்த ஒன்றைக்கொண்டே அவை தம்முள் எங்ஙனம் மாறு படுகின்றன என்பதை ஒருவாறு காட்டுதல் கூடும். புறத்தே யுள்ள மரம், தடி, மாடு, கன்று போன்ற பொருள்களை நாம் காண்கின்றோம் என்னும்போது உண்மையில் என்ன நிகழ்கின்றது? ஒவ்வொரு பொருளும் அப்படி அப்படியே நம் மனத்துள் வந்து புகுந்துகொள்வதில்லை. பொருளிலிருந்து ஓர் ஒளி மட்டும் கட்பொறி வாயிலாகச் சென்று மனத்திலே படிகின்றது. மனம் அந்த ஒளியை வாங்கி எதை எதைச் செய்ய வேண்டுமோ, அதையதைச் செய்தே அப்பொருளை அப்பொருளாகக் காட்டுகின்றது. மனம் செய்யும் செயல்கள் அதிவேகமாக நிகழ்வதால் அங்கு எதுவும் நிகழ்வதாக நமக்குத் தோன்றுவதில்லை. எப் போது புறப்பொருள்களுக்கும் நம் மனத்துக்கும் நேரடி யான தொடர்பு இல்லையோ, அப்போது அப்பொருள்கள் நாம் காணுவது போலவே புறத்தில் இருக்கின்றன எனக் கொள்ள நமக்கு அதிகாரமில்லை. ஒரு மாட்டை மாடாகக் காணுவதற்குமுன் பல ஆக்க வேலைகளும் பொருத்து வேலைகளும் மனத்துள் வெகு துரிதமாக நிகழுகின்றன. அந்த மாட்டுக்கும் ஏனைய மாடுகளுக்கும் உள்ள பொதுத் தன்மை, அம்மாட்டின் நிறம் கருமையானால் கருமை நிறமனைத்துக்கும் உள்ள பொதுத் தன்மை போன்ற

பலவும் நம் மனத்துள் சேமிப்பாய்க் கிடக்கின்றன. இவை யாவும் சேர்ந்து தொழிற்பட்டதன் பலனாகத்தான், மாடு மாடாகக் காட்சியளிக்கின்றது. மனம் ஒரு பொருள் மேற்பட்டுத் தான் சேர்க்க வேண்டியவற்றையும் சேர்த்து, அப்பொருளை அப்பொருளாகக் காட்டுமுன் அப்பொருள் எப்படி இருக்கும் என்பது நமக்குத் தெரியாது. பொருள் நமக்குப் புலப்படுவது நமது மனத்தால் பாதிக்கப்பட்ட பின்னர்தான். மனத்தால் பாதிக்கப்படுமுன் பொருள் தானாக இருக்கும் நிலையை வைபாடிகர் **ஸ்வலக்ஷணம்** என்கின்றனர். நம் மனத்தில் இருக்கும், மேலே குறிப் பிட்ட பொதுத் தன்மை போன்றவை **ச்சாமானிய லக்ஷணங்கள்** இந்த இரு லக்ஷணங்களும் சேர்ந்து தொழிற்படுவதன் விளைவுதான் ஒவ்வொரு காட்சியும். ஸ்வலக்ஷண நிலை யில், அதாவது, மனம் தொழிற்படாத நிலையிலுள்ள காட்சியை **நிர்விகல்பம்** என்றும், மனம் தொழிற்பட்ட பின் ஏற்படும் காட்சியைச் **சவிகல்பம்** என்றும் கூறலாம். வைபாடிகரது இந்த முடிவுக்கே மேலைத் தேசப் பிரபல தத்துவ ஞானியாகிய கான்ற் என்பவரும் ஏறத்தாழ வந்துள்ளமை இங்குக் குறிப்பிடத்தக்கது. ஒரு பொருளின் மேல் நம் பார்வை விழும்போது நம் மனம் செய்யும் வேலை மிக அதிகம். நாம் காணுவதுதான் பொருளின் உண்மை உருவம் என நாம் நம்புகிறோம். இது தவறு. அந்தப் பொருள் நமது மனத்தின் உதவிகொண்டே தனது உருவத்தை அடைகின்றது என்பதே கான்றின் முடிவும். ஆனால், வைபாடிகருக்கும் காற்றுக்கும் சில வேற்று மைகள் உண்டு. அவற்றை இங்கு நாம் குறிப்பிடவில்லை.

### சௌத்திராந்திகம்

வைபாடிகர் கருதுவது போல், ஸ்வலக்ஷணங்கள்தாம் நம் கண்ணிலே படுவன: அவற்றை நாம் காணும் பொருள் களாகக் காட்டுவதில் மனம் வகிக்கும் பங்கு அதிகம் என் பதைச் சௌத்திராந்திகரும் ஏற்றுக்கொள்ளுகின்றனர். ஆனால், அந்த ஸ்வலக்ஷணத்தைக்கூட நாம் நேராகப்

பார்ப்பதில்லை. அநுமானத்தாலேயே உணர்கிறோம் என்பது சௌத்திராந்திகர் முடிவு. ஒரு ஸ்வலக்ஷணத்தி லிருந்து புறப்படும் ஒளி கண்ணில் பட்டுக் காட்சிக்குப் பொருளாவதன் முன்பு சணபங்க நியாயத்தின்படி அந்த ஸ்வலக்ஷணம் மறைந்து, அதனிடத்தில் வேறொன்று தோன்றிவிடும். எனவே, நம் காட்சிக்கு ஏதுவாய ஸ்வலக்ஷணம் உண்மையில் காட்சி நிகழும் கணத்தில் புறத்தே இல்லை. ஒவ்வொரு ஸ்வலக்ஷணமும் மறைந்த பின்பே அது இருந்தது என்பதை உணர்கின்றோம். இது சௌத்திராந்திகம் கூறும் விளக்கம். இது போன்ற ஒன்றையே இன்று வான சாத்திர வல்லுநர் கூறக் காண் கின்றோம். நட்சத்திரம் பூமியிலிருந்து வெகு தூரத்தில் இருப்பதால் அதிலிருந்து புறப்படும் ஒளி நம்மை வந்து அடையப் பல காலம் செல்லும். ஒளி நம்மை அடையும் நேரத்தில் விண்ணில் அவ்விண்மீன் இல்லாது மறைந்து விடலாம். மறைந்துவிட்டாலும் அது விண்ணில் உள்ள தாகவே நமக்குத் தோன்றுகின்றது.

### யோகாசாரம்

நாம் புறத்தே பொருள்களாகக் காண்பன எல்லாம் பொருள்களின் ஸ்வலக்ஷணம் மட்டுமே. மீதி யாவும் நம் மனத்தின் வேலை என்றனர் வைபாடிகரும் சௌத்திராந்தி கரும். யோகாசாரர் மேலும் ஒரு படி சென்று, யாவுமே மனத்தின் சிருட்டிதான்; புறந்தே எதுவுமே இல்லை என்ற னர். அறிவோன், அறிவு, அறியப்படுபொருள் மூன்றுள் ளும் அறிவுமட்டுமே உள்ளது. அந்த அறிவு ஒன்றே அறிவோனாயும் அறியப்படு பொருளாயும் பிரிந்து புறத்தன போற்காணப்படுகின்றது. மனத்துக்குப் புறத்தே எதுவும் இல்லாத போதும் இருப்பது போலக் காட்சி அளிப்பதற்குக் கனாவே நல்ல சான்றாகும் என்பது அன்னோர் வாதம்.

**மாத்தியமிகம்**

மாத்தியமிகர் மேலும் ஒரு படி சென்று, அறிவுகூட உண்டு என்பதையே ஆட்சேபிக்கின்றனர். எந்த ஒரு பொருளையும் உண்டு என்றோ, இல்லை என்றோ சாதிப்பதில் ஏற்படும் இடர்ப்பாடுகள் அனைத்தையும் தர்க்க ரீதியாக, மிக நுட்பமாக விளக்கிக்காட்டி, எதைப்பற்றியும் எதுவும் சொல்லமுடியாது; சொல்ல முடியாது என்று கூடச் சொல்ல முடியாது என்ற தீவிர நிலையை அடைந்தனர் மாத்தியமிகர். இவர்கள் ஒவ்வொருவரும் இம் முடிவுகளை அடைந்த விவரங்களையும், இம்முடிவுகளைச் சாதிப்பதில் ஏற்படும் தடைகளையும், அத்தடைகளுக்கு இவர்கள் கொடுக்கும் விடைகளையும் விரிப்பின் பெருகும்.

மகாயானத்தைச் சேர்ந்த மாத்தியமிகம், யோகாசாரம் ஆகிய இரண்டுமே பேராசிரியர் ராதாகிருஷ்ணன், பேராசிரியர் மூர்த்தி ஆகியோரால் வேதாந்தத்தோடும் மேலைத் தேசப் பிரபல ஞானிகளாகிய கான்ற், ஹெகெல் என்போரின் முடிவுகளோடும் ஒப்பிடப்பட்டுப் பெரிதும் சிலாகித்துப் பேசப்படுகின்றன.

**மகாயானத்துக்கும் ஹீனயானத்துக்குமுள்ள வேற்றுமைகள்**

மேலே காட்டியபடி ஹீனயானிகளாகிய வைபாடிகரும் சௌத்திராந்திகரும் புறத்தே பொருள்கள் உண்டு என்போர். எனவே, இவர்கள் மெய்ம்மைவாதிகள். மகாயானிகளாகிய ஏனைய இருபிரிவினரும் கருத்து, அறிவு என்பதைவிட வேறு எதுவும் உண்டு என்பதை ஏற்காதோர். எனவே, அவர்கள் கருத்துவாதிகள். ஹீனயானிகளுக்கும் மகாயானிகளுக்கும் பிரபஞ்சத்தைப்பற்றிய கொள்கையிலுள்ள வேற்றுமை இது. இது முதலாவது வேற்றுமை. தம் முயற்சியே தமக்கு உதவி என்று கொண்டு ஒவ்வொருவரும் தத்தம் வீடு பேற்றை (இதனைப் பௌத்தர் நிர்

வாணம் என்பர்) தாம் தாமே அடைய முயல்வதே ஹீன யானிகளின் குறிக்கோள். மகாயானிகள் தாம் போதி சத்துவ நிலையை அடைவது உலகிலுள்ள உயிர்கள் அனைத்தின் துக்க நிவர்த்தியின்பொருட்டே என்ற கருத்தை யுடையவர். அவரவர் செய்த கன்மத்தை அவரவர் அனுபவித்தே தீர வேண்டும் என்ற நியதியைக்கூடச் சிறிது தளர்த்தும் முறையில், போதிசத்துவர் தம் புண்ணியத்தை அல்லலுறும் பிற உயிர்களுக்கும் கொடுத்து அவைகளை ஈடேற்றும் மகா கருணை உடையோருமாவர் என்பது அவர்கள் கொள்கை. இது மகாயானத்துக்கும் ஹீன யானத்துக்குமுள்ள இரண்டாவது வேற்றுமை. புத்தரைக் கடவுளாகக் கொள்ளும் இயல்பும் மகாயானப் பிரிவிலேயே காணப்படுகின்றது. இது மூன்றாவது வேற்றுமை. அன்றியும், நிர்வாணம் எனப்படுவது, விளக்கை அணைத்து விட்டால் ஏற்படுவது போன்ற ஒன்றுமே இல்லாத சூனிய மான ஒரு நிலை எனக் கொள்ளும் போக்கினையுடையோர் ஹீனயானப் பிரிவினர். மகாயானப் பிரிவினர், ''நிர்வாணம் சூனியமல்ல; அது நிலையற்ற இப்பிரபஞ்சம் அனைத்துக்கும் மூல நிலைக்களனாய ஒரு மேலான நிலை'' என்பர். இது நான்காவது வேற்றுமை.

**நிர்வாணம்**

இந்த இடத்தில் பௌத்த மத நிர்வாணத்தைப்பற்றிச் சில வார்த்தைகள் கூறுவது அவசியமாகின்றது. பௌத்தரின் முடிவு ஆத்மா உண்டு என்பதா அல்லது இல்லை என்பதா என்பதில் எங்ஙனம் கருத்து வேறுபாடுகள் காணப்படுகின்றனவோ, அங்ஙனமே பௌத்த நிர்வாணம் பற்றியும் கருத்துவேறுபாடுகள் காணப்படுகின்றன. நிர்வாணம் என்னும் சொல்லுக்கு அணைதல் அல்லது நூர்தல் அல்லது குளிர்தல் என்று பொருள். மேலே குறிப்பிட்டது போல, நிர்வாணம் அடையாளம் எதுவுமில்லாது முற்றாக அழிந்து போதல் என்பது சிலரது கருத்து. இத்தகைய

ஒரு நிலையை அடைவதற்கு யாருமே பலவித நியம நிட்டைகளைமேற்கொண்டு இடர்ப்பட விரும்பார். எனவே, புத்தர் கருத்துப்படியும் நிர்வாணம் என்பது உபநிடதம் கூறுவது போன்ற ஒரு பேரின்ப நிலையே என்பார் வேறு சிலர். இந்துக்கள் நிர்வாணத்தை உடன்பாட்டு முறையாகப் பேரின்ப நிலை என்கின்றனர். ஆனால், பௌத்தர் அதனை எதிர்மறை முறையில் துன்பம் இல்லாத நிலை என்கின்றனர். இவ்வளவுதான் இரு சாராருக்கும் வேற்றுமை என்பர் இன்னும் சிலர். அன்றியும், பௌத்தர் கருத்துப்படி நிர்வாண நிலையை எய்துவதற்கு இப்பூதவுடல் அழிய வேண்டும் என்ற நியதியில்லை. இது இருக்கும் போதே நிர்வாண நிலையை அடையலாம். கௌதமர் தமது முப்பத்தைந்தாவது வயதிலே நிர்வாணம் அடைந்து, அதன்பின் நாற்பத்தைந்து வருடங்கள் வாழ்ந்தார் எனக் கூறப்படுகின்றது. இந்நிலையில் செய்யும் செயல்களால் பற்றோ, பற்றின் காரணமாய் மறுபிறப்போ ஏற்படுவதில்லை. இந்நிலையில் செய்யும் செயல்கள் வறுத்த வித்துப் போன்றவை. இது இந்துக்கள் பேசும் சீவன் முக்தி நிலையை நிகர்த்தது. இதிலிருந்தும் பௌத்தர் கருத்துப்படி நிர்வாணம், 'ஒளி அவிந்தால் ஏற்படுவது போன்ற ஓர் அந்தகார நிலை அல்ல என்பது வலியுறுகின்றது என்பர் ஆராய்ச்சியாளர்.

### சுருக்கம்

பௌத்த மத உட்பிரிவு, நான்கன் விளக்கம், ஹீனயானத்துக்கும் மகாயானத்துக்குமுள்ள பிரதான வேற்றுமைகள் நிர்வாணம்பற்றிப் பௌத்தரது கொள்கை வேறுபாடுகள் ஆகியன இங்குக் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளன.

# பௌத்தம் - 7

**மணிமேகலையும் பௌத்தமும்**

ஒரு இடத்தில் பௌத்த மதக் கொள்கையையும், குறிக்கோளையும் இரண்டே இரண்டு அடியுள் அடக்கிக் காட்டிய பெருமை மணிமேகலை என்னும் காப்பியத்தை ஆக்கிய **சீத்தலைச் சாத்தனாருக்கு** உண்டு.

> **"துன்பம் தோற்றம்; பற்றே காரணம்;**
> **இன்பம் வீடே; பற்றிலி காரணம்"**

என்பது அவர் வாக்கு. இதனையே மணிமேகலையில் பிறிதோர் இடத்தில்,

> **"பிறந்தோர் உறுவது பெருகிய துன்பம்;**
> **பிறவார் உறுவது பெரும்பேர் இன்பம்;**
> **பற்றின் வருவது முன்னது; பின்னது**
> **அற்றோர் உறுவது"**

என்கின்றனர்.

இந்த நான்கு அடிகளுள்ளும் முறையே துக்கம், துக்க நிவாரணம், துக்க உற்பத்தி, துக்க நிவாரண மார்க்கம் ஆகிய வாய்மைகள் நான்கும் அடங்குகின்றன. பிறந்தோர் உறுவது பெருகிய துன்பம் என்பது துக்கம். பிறவார் உறுவது பெருகிய இன்பம் என்பது துக்க நீக்கம். துன்பம் பற்றால் வருவது என்பது துக்கத்தின் காரணம். இன்பம் பற்றறறோர் உறுவது என்பது துக்கத்தை நீக்கும் வழி. இந்த நான்குமே புத்தர் பெருமான் கண்ட பேருண்மைகள். துக்க உற்பத்தியை ஒன்றுக்கொன்று காரணமான பன்னிரண்டு இணைப்புகள் கொண்ட ஒரு சக்கரமாக உருகித்துக் காட்டுவது பௌத்த மத வழக்கம். வட

மொழியில் இதனைப் **பவ சக்கரம்** என்பர். தமிழில் இதனை **ஊழ் வட்டம்** என்பர். மணிமேகலையில் ஏது நிகழ்ச்சி எனப் பேசப்படும் காரண காரிய பரம்பரையும் இதுவே. காரணகாரியமாகத் தொடரும் இத்துன்ப வட்டத்திலே ஏதாவது ஓர் இணைப்பை அறுத்துவிட்டாலும் வட்டம் அழிந்துவிடும். இவற்றை நினைவுகூருமுகமாக இன்றும் பௌத்த மதத்தினர் சிலர், ஏனைய சமயத்தோருள் சிலர் செபமாலையை உருட்டுவது போல, சக்கரத்தை உருட்டுவது வழக்கம்.

துன்ப நீக்கத்துக்குப் பௌத்தம் நற்காட்சி, நற்கருத்து, நல்வாய்மை, நற்செய்கை, நல்வாழ்க்கை, நன்முயற்சி, நற்கொள்கை, நல்லமைதி ஆகிய எட்டு வழிகளை வகுத்துள்ளது. காமம், கொலை, கள், பொய், களவு ஆகிய ஐந்தையும் முற்றத் துறத்தல் ஆகிய ஐவகைச் சீலமும் இவற்றுள் அடங்கும். இதுவரை பௌததம் பேசும் நால்வகை வாய்மையையும் ஐவகைச் சீலத்தையும் குறிப்பிட்டோம்.

### ஏனைய மதங்களைப் பாதித்த விதம்

இனி, பௌத்தம் ஏனைய இந்திய தரிசனங்களை, அதாவது, இந்திய மதங்களைப் பாதித்த விதத்தைக் கவனிப்போம்: பௌத்தத்தால் பாதிக்கப்பட்ட இந்து மதங்கள் என்று கூறுவதைப் பௌத்தத்தால் பயனடைந்த மதங்கள் எனலாம். பயனடைதலை இருவகை ஆக்கலாம். ஒன்று, பௌத்தத்திலிருந்து சில கொள்கைகளை எடுத்துத் தனதாக்கிக்கொள்ளல்; மற்றது, தன் கொள்கைகளே சரியெனப் பௌத்தத்தோடு தன்னை ஒப்பிட்டு வாதாடும்போது, தர்க்கத்துக்குப் பொருந்தா எனப் பௌத்தம் காட்டும் இடங்களைச் சீர்படுத்தித் தன் கொள்கைகளை மேலும் வலியுறுத்தியும் வரையறுத்தும் வளம் பெற்று நிற்றல். இந்த இரண்டாவது வகைக்கு எடுத்துக்காட்டாக,

அதாவது, பௌத்தத்துக்குச் சிறிதும் விட்டுக்கொடாமல், பௌத்த உராய்தல்களால் தத்தம் கொள்கைகளே மேன் மேலும் உரன் பெற்ற மதங்களாக நியாய வைசேடிகம், மீமாம்சம், சமணம் ஆகியவற்றைக் கொள்ளலாம். சைவ சித்தாந்தமும் இந்த வகையிலே சேரும். முதலாவது பிரிவுக்கு எடுத்துக்காட்டாக, அதாவது, பௌத்த மதக் கருத்துகளை அல்லது முறைகளைப் பின்பற்றி அதனால் பயனடைந்த மதத்துக்கு உதாரணமாகச் சங்கர வேதாந் தத்தைத்தான் குறிப்பிட வேண்டும். இது சற்று வியப் பாகத் தோன்றலாம். தொடக்கக் கட்டுரையில் இந்துமத அடிப்படைக் கொள்கைகளையே பௌத்தமும் கொண் டுள்ளது என்பதே அறிஞர் சிலரது கருத்து எனக் குறிப் பிட்டோம். இங்கு அக்கருத்துக்கு நேர்மாறாகப் பௌத்த மதக்கொள்கைகளையே இந்து மதங்களுள் மிக முதன்மை பெற்ற ஒன்றாகிய வேதாந்தம் பின்பற்றுகின்றது எனக் குறிப்பிடுவது வியப்பாவது இயல்பே. இதனைச் சிறிது விவரிப்போம்: சங்கரரும் அவருக்கு முற்பட்ட **கௌட பாதரும்** தோன்றுமுன், ''பிரம்மம் பகுதிகளையுடைய பொருள். அது மாறுதலடைகின்றது. அந்த மாற்றம் உண்மையாகவே நிகழுகின்றது. பிரம்மமே உலகமாக மாறுகின்றது. எனவே, உலகம் உண்மை; பொய்யல்ல'' என்பனவே வேதாந்தக் கருத்தாக இருந்தது.

ஆனால், வேதாந்தக் கருத்து இநத நிலையிலிருந்த அந்தக் காலத்தில், மகாயான பௌத்தம் உலகம் **சம்விருத்தி** அல்லது பொய்யான ஒரு நிலை எனவும், உண்மை நிலை **பரமார்த்த நிலை** எனவும், அந்நிலையிலுள்ள மூலப் பொருள் குணங்கள் அற்றது எனவும், குணமற்றதைக் குணமுடையதாகக் காண்பது அவித்தையால் எனவும் கொள்ளத் தலைப்பட்டுவிட்டது. எனவே, இந்த மகாயான முறைகளைப் பின்பற்றியே இதற்குப் பின் தோன்றிய கௌடபாதரும் சங்கரரும் பிரம்மம் நிர்க்குணப்பொருள்; அது மாற்றம் அடைவதில்லை. அந்நிலைதான் பரமார்த்த

நிலை. மாற்றம் அடைவதாகக் காணப்படும் நிலை வியவ காரிக நிலை. இதற்கு அவித்தைதான் காரணம் என வேதாந்தத்துக்குப் புது விளக்கம் கொடுத்து விருத்தி செய்தனர் என்பது அறிஞரது கருத்து. இக்கருத்தை வலியுறுத்துவது கௌடபாதர் இயற்றிய மாண்டூக்கிய காரிகை எனப்படும் நூல். இதில் சில பகுதிகள் பௌத்த மதத்தினர் ஒருவரால் இயற்றப்பட்டிருத்தல் கூடுமே என்று கூடச் சந்தேகிக்கத்தக்க அவ்வளவு தூரம் மகாயானக் கொள்கைகளோடு ஒத்தனவாயிருக்கின்றன.

மேலே குறிப்பிட்ட இருவகையிலும் சேராதது சாங்கிய மதம். இதுவே முதன்முதல் தோன்றிய இந்திய மதம் என்பது பொதுவான கருத்து. இது காலத்தால் பௌத்தத்துக்கு முற்பட்டது. எனவே, இது எவ்வகையிலும் பௌத்த மதத்தால் பாதிக்கப்பட்டிருக்க இடமில்லை. ஆனால், பௌத்தம் இதனால் பலன் அடைந்ததாக எண்ண இடமுண்டு. ஏனெனில், புத்தரின் ஆசிரியர்களாகக் கூறப்படும் ஆலார காலமா, உத்தகராமபுத்தர் என்பவர் இருவரும் சாங்கியரே ஆவர்.

### கடவுளுக்கு இடம் இல்லையா?

பௌத்தத்துக்கும் ஏனைய இந்திய மதங்களுக்குமுள்ள தொடர்பு பற்றிய ஆராய்ச்சியை இவ்வளவில் நிறுத்திக் கொண்டு, பௌத்தம் கடவுள் நம்பிக்கையற்ற சமயம் என்னும் கூற்றைச் சிறிது ஆராய்வோம். இதே தொடரில் சமயம் என்ற முறையில் பௌத்தத்துக்கும் இந்து சமயத்துக்குள்ள வேற்றுமைகள் சிலவற்றையும் குறிப்பிடுவோம். கடவுள் உண்டு என்று புத்தர் கூறவில்லை என்று குறிப்பிட்டால், அதனை எதிர்ப்போர், கடவுள் இல்லையென்றும் அவர் கூறவில்லையே என வாதிக்கின்றனர். ஆனால், உலகின் தோற்றத்துக்குக் காரணம் கடவுள் என்று கொள்வதில் ஏற்படும் இடர்களை எடுத்துக்காட்டி, உலகத்

தோற்ற இயக்கங்களுக்கு ஒரு கடவுள் வேண்டா எனப் போதித்ததே புத்தரின் முக்கிய போதனை எனவும் சிலர் கூறுவர். புத்தர் தோன்றிய காலத்திலே மக்கள் உபநிடதங்களிற்சொல்லப்பட்ட உயர்ந்த கருத்துகளை விளங்கிக்கொள்ளாமல் கண்ட கண்ட பொருள்களை யெல்லாம் கடவுளாகக் கொண்டு அஞ்சியும் வணங்கியும் வாழத் தலைப்பட்டனர். தெய்வத்தையே ஒரேயடியாக அழித்துவிடுவதே இந்த நிலையைப் போக்குவதற்கு வழி எனப் புத்தர் கருதினர் எனக் கொள்வாரும் உளர்.

இவை ஒரு புறமாக, புத்தர் தாமே உலகத் தோற்றத்துக்குக் காரணம் என்றும், தரும வழியைக் கடைப்பிடியாதோர்கூடத் தம்மிடத்திலே நம்பிக்கையும் பக்தியும் கொண்டால் வீடுபேறு அடைவது நிச்சயம் என்றும், தம்மை நம்புவோருக்குத்தான் இதம் செய்வதாயும், தம்மிடம் சரண்புகுவோர் தம் நண்பர்கள் என்றும் இன்னும் இவை போன்ற பலவும் கூறியதாக வாக்கியங்கள் பல உள்ளன. இவ்வ பகவத்கீதையிலே காணப்படும் வாக்கியங்களை ஒத்தவை.

கடவுளைப்பற்றிய புத்தரது கருத்து எவ்வாறாயினும், பௌத்த மதத்தினருள் பெரும்பாலோர் புத்தரையே கடவளாக வழிபடுகின்றனர். ஹீனயானப் பிரிவினர், கொள்கை அளவில் கடவுள் இல்லை என்றபோதிலும நடைமுறையில் புத்தரைக் கடவளாகக் கொண்டு வழிபடத் தவறுவதில்லை. மகாயானிகள் கொள்கை, நடைமுறை இரண்டிலும் கடவுளை ஏற்றுக்கொண்டனர். எனவே, பௌத்தம் கடவுள் இல்லாத மதம் என்ற பேச்சுக்கே இடமில்லை. புத்தரை மூன்று நிலையில் வைத்துப் பேசுவது வழக்கம். இது புத்தரின் **திரிகாயம்** எனப்படும். பிரபஞ்சத்துக்கு அப்பாற்பட்ட பரிபூரண நிலை தர்மகாயம் எனப்படும். இதற்கு அடுத்தபடி சம்போககாயம். இதற்கும் அடுத்தது நிர்மாணகாயம். இந்த நிர்மாணகாயமே புத்தர்

தர்மத்தை உபதேசித்து உயிர்களை ஈடேற்ற மேற்கொள்ளும் அவதார உடல். பௌத்தம் கூறும் தர்மகாயம் வேதாந்தம் கூறும் பிரம்மத்தையும், சம்போககாயம் ஈசுவரனையும், நிர்மாணகாயம் அவதாரங்களையும் போன்றவை என ராதாகிருஷ்ணன் கூறுவர்.

**சமய வேற்றுமைகள்**

இந்து மதங்களுக்கு மூலம் வேத வாக்கு. ஆனால், பௌத்த மதத்துக்கு மூலம் புத்தி அல்லது அறிவு. எனினும், புத்தரின் மறைவுக்குப்பின் இந்துமதம் வேதவாக்கியங்களுக்குக் கொடுக்கும் இடத்தைப் புத்த மதம் புத்தரது வாக்கியங்களுக்குக் கொடுக்கத் தலைப்பட்டுவிட்டது. இந்து மதம் சரித்திர நிகழ்ச்சி எதையும் ஆதாரமாகக் கொண்டு எழுந்தது அல்ல. ஆனால், பௌத்தம் சரித்திர சம்பந்தமானது. புத்தர் வாழ்ந்த காலத்தில் மக்களுக்கு அவரிடத்து இருந்த ஈடுபாடு காலம் செல்லச் செல்லக் குறையத் தொடங்கியது. அவரிடத்திலும் அவர் போதனைகளிலும் ஈடுபாடு தளராமல் இருப்பதற்காகவும் அவரைக் கடவுளாக்க வேண்டியதாயிற்று. இந்து மதத்தினர் வழிபடுவது இறைவனைக் குறிக்கும் திருவுருவங்களை. ஆனால், பௌத்த மதத்தினர் வழிபடுவது பெரும்பாலும் புத்தரினதும் அவரது சீடர்களினதும் பூத உடற்கூறுகளை. இந்து சமய ஆசாரங்கள் சாதி சமூகம் ஆகியவற்றோடு பின்னிப் பிணைக்கப்பட்டவை. பௌத்தம் அத்தகையது அல்ல. அது ஆத்மிகத் துறையோடு நின்றுகொண்டது. அதனால் அது எந்த நாடு செல்லினும் அந்த நாட்டுச் சாதி சமூகங்களோடு இலகுவாகச் சேர்ந்துகொள்ளத்தக்கதாயிருந்தது. இவை, சமயம் என்ற முறையில் இந்து சமயத்துக்கும் பௌத்தத்துக்குமுள்ள சில வேற்றுமைகள்.

**இந்தியாவிலிருந்து மறைந்தமைக்குக் காரணங்கள்**

கடைசியாக, பௌத்தம் அது தோன்றிய இந்திய நாட்டினின்று மறைந்த காரணங்களை ஆராய்வோம்: இந்து மதமே பௌத்த மதத்தை இந்தியாவை விட்டுத் துரத்தியது என்பதே பொதுவாகப் பலரும் கூறும் கருத்து. **பௌத்தமும் தமிழும்** என்ற நூலை எழுதிய மயிலை **சீனி. வேங்கடசாமியும்** பௌத்தம் மறைந்ததற்கு இக் காரணத்தையே தமது நூலில் வலியுறுத்தியிருக்கின்றனர். இங்ஙனம் கொள்வது தவறு என்பதே ராதாகிருஷ்ணன் போன்றோர் கருத்து. தமக்கும் பௌத்த மதத்துக்கும் அடிப்படையில் அதிக வேற்றுமை இல்லை எனக் கொள்ளும் வேதாந்திகள் மிகுந்த வடஇந்தியாவிலிருந்து பௌத்தம் துரத்தப்பட்டமைக்குக் காரணம் இந்து மதம் அல்ல என்பது ஒருவேளை பொருந்தும். ஆனால், பௌத்தம் தமது சித்தாந்தத்தோடு முற்றும் முரண்பட்டது எனக் கருதும் சைவ சித்தாந்திகள் மிகுந்த தமிழ்நாட்டிலிருந்து பௌத்தம் மறைந்தமைக்கு இந்து மதம் காரணம் அல்ல எனக் கொள்வது பொருந்தாது எனத் தோன்றலாம். இந்து மதங்களின் மேலே பழியைச் சுமத்தாது பௌத்த மத வீழ்ச்சிக்கு வேறு தக்க காரணங்களைப் பேராசிரியர் மூர்த்தி தமது கட்டுரை ஒன்றிலே பின் வருமாறு காட்டுகின்றார்:

பௌத்த மத வெற்றிக்குக் காரணமாகக் கருதப்படுவன மூன்று. அவை **திரிரத்தினம்** எனப்படும். புத்தம், தர்மம், சங்கம் என்பனவே அம்மூன்று இரத்தினங்களும். வெற்றிக்குக் காரணமாய் இவற்றைக் கொண்டே பௌத்த மத வீழ்ச்சியையும் விளக்கிவிடலாம். புத்தர் மறைந்தார். நடைமுறையில் இந்து தர்மத்துக்கும் பௌத்த தர்மத்துக்கும் அதிக வேற்றுமை காண்பது அரிதாயிற்று. மூன்றாவது இரத்தினமாகிய சங்கமே பௌத்த மத வளர்ச்சிக்குப் பெரிதும் காரணமாயிருந்தது. எந்தச் சங்கம் வளர்ச்சிக்குக் காரணமாயிருந்ததோ அந்தச் சங்கமே வீழ்ச்சிக்கும் காரணமாயிற்று.

நூற்றுக்கணக்கான பிக்குகள் நகரங்களை அடுத்து வாழத் தொடங்கினர். அவர்கள் வாழ்ந்த இடங்களே தனி நகரங்களாயின. அவர்களின் உணவு, உடை முதலியன வற்றைக் கவனிப்பது சில்லங்கமாயிற்று. உணவுக் கட்டுப் பாடு அதிகாரி, உடைக் கட்டுப்பாடு அதிகாரி போன் றோரைப் பிக்குகளுக்குள்ளேயே நியமிக்க வேண்டிய தாயிற்று. தமது தனி நலத்துக்காகச் செய்ய முற்படாத செயல்களைச் சங்கத்தின்பேரில் செய்யப் பிக்குகள் தலைப்பட்டனர். ஆத்மிகக் குறிக்கோள் குன்றி, அதி காரமும் லௌகிகமும் தலைதூக்கின. இந்த நிலையிலே பெண்களும் மிகுதியாகச் சங்கத்திற்சேரத் தொடங்கினர். இத்தகைய அகக் காரணங்களே பௌத்த மத வீழ்ச்சிக்கு அடிகோலின.

**சுருக்கம்**

பற்றை அறுப்பதே இன்பத்துக்கு வழி. இதற்கு நால்வகை வாய்மையையும் ஐவகைச் சீலத்தையும் கைக் கொள்ள வேண்டும். பௌத்தம் ஏனைய மதங்களை உடன்பாடு, எதிர்மறை ஆகிய இரு விதமாகவும் பாதித் துளது. பௌத்தத்தில் கடவுளுக்கு இடமில்லை என்பது பொருந்தாது. சமயமென்ற முறையிலும் பௌத்தத்துக்கும் இந்து மதங்களுக்குமிடையில் சில வேற்றுமைகள் உண்டு. பௌத்தம் இந்தியாவிலிருந்து மறைந்ததற்கு இந்து மதங் களே காரணம் என்கின்றனர் சிலர். பௌத்த மதத்தினுள்ளே ஏற்பட்ட சில நிலைமைகளே காரணம் என்கின்றனர் வேறு சிலர் என்பன இங்குக் கூறப்பட்டன.

**பிற்குறிப்பு**

தொடக்கக் கட்டுரைகளிலே பௌத்தத்துக்கும் இந்து மதங்களுக்குமிடையே உள்ள வேற்றுமைகளைத் தக்க ஆதாரங்களோடு வற்புறுத்தினோம். இந்து மதங்களுள்ளும் வேதாந்தத்துக்கும் பௌத்தத்துக்கும் உள்ள வேற்றுமை

மிக அடிப்படையானது எனக் குறிப்பிட்டோம். இக்கருத்துக்கு மாறாகப் **பௌத்தத்துக்கும்** இந்து மதங்களுக்குமிடையில் வேற்றுமையைவிட ஒற்றுமையே அதிகம் எனப் பேரறிஞர் பலர் கருதுவதாகப் பின்னர்க் குறிப்பிட்டோம். எந்த வேதாந்தத்துக்கும் பௌத்தத்துக்கும் அடிப்படையில் வேற்றுமையே பெரிது என நாம் குறிப்பிட்டோமோ, அந்த வேதாந்தத்துக்கும் பௌத்தத்துக்கும் அடிப்படையில் வேற்றுமையைவிட ஒற்றுமையே பெரிது என்பது இந்த அறிஞரது கருத்து எனவும் குறிப்பிட்டோம். இந்த அறிஞருள்ளே சிலர் இம்மட்டோடு நிற்கவில்லை. வேத உபநிடதக் கருத்துகளைப் பௌத்தம் ஒப்புக்கொண்டமை அல்ல இந்த அடிப்படை ஒற்றுமைக்குக் காரணம்; பௌத்தக் கருத்துகளை வேதாந்தமும் பின்பற்றத் தொடங்கியமையே இதற்குக் காரணம் என்று சொல்லும் அளவிற்குக்கூட அவர்கள் சென்றுள்ளனர். இக்கருத்துகள் யாவும் மேலும் ஆராய வேண்டியவை.

பகுதி III

# ஐவகைத் தரிசனம்

# சாங்கியம் - 1

## இருபெரும் பிரிவு

இந்திய மதங்களை இருபெரும் பிரிவுகளாகப் பிரிக்கலாம். ஒன்று, வேத வாக்கியங்களைப் பிரமாணமாக ஏற்றுக்கொள்வது; மற்றது, வேத வாக்கியங்களைப் பிரமாணமாக ஏற்றுக்கொள்ளாதது. வேத உபநிடதங்களை ஏற்காத பிரிவைச் சேர்ந்தவை உலகாயதம், சமணம், பௌத்தம் ஆகிய மூன்றும். வேத உபநிடதங்களைப் பிரமாணமாக ஏற்றுக்கொள்ளும் பிரிவுள் சாங்கியம், யோகம், நியாயம், வைசேடிகம், மீமாம்சை, வேதாந்தம், சித்தாந்தம் ஆகிய பலவும் அடங்கும். இவற்றுள் மிகப் பழையது சாங்கியம் என்பது அறிஞர் பலரது கருத்து. இதனை முதலில் முறைப்படுத்தி வெளியிட்டவர் **கபிலர்** என்பவர். இது மிகப்பழைய மதமாயிருந்தும் இதைப் பற்றிய இலக்கியங்கள் மிகக் குறைவாயிருப்பது சற்று வியப்பாயுள்ளது. இப்போது கிடைப்பனவற்றுள் மிகப் பழையது கி. பி. 5ஆம் நூற்றாண்டளவில் வாழ்ந்த **ஈஸ்வரகிருஷ்ணர்** என்பவரால் இயற்றப்பட்ட **சாங்கிய காரிகை** என்னும் நூலாகும்.

## வேதத்தை ஒப்புக்கொள்ளும் மதங்கள் யாவும் தம்முள் ஒற்றுமையுடையன அல்ல

வேதத்தைப் பிரமாணமாக ஏற்பன என்ற காரணத்தால் சாங்கியத்துக்கும் அதோடு சேர்த்து மேலே குறிப்பிட்ட மதங்களுக்கும் இடையில் நெருங்கிய உறவும் ஒற்றுமையும் உண்டு எனக் கொள்வதற்கில்லை. வேதத்தை ஏற்கும் வேதாந்தத்துக்கு, வேதத்தை ஏற்காத பௌத்தத்தின் ஒரு பிரிவாகிய மகாயானத்தோடு உள்ள உறவு, வேதத்தை

ஏற்கும் தன் பிரிவிலுள்ள சில மதங்களோடு கிடையாது. சைவ சித்தாந்தம் வேதத்தை ஏற்காத மதங்களைப் புறச் சமயங்கள் எனக் கருதுகின்றது. ஆயினும், அச்சைவ சித்தாந்தம் வேதத்தை ஏற்கும் எல்லா மதங்களையும் ஒரே படியில் வைப்பதில்லை. அவற்றுள் பல விதத்திலும் தன்னோடு பெரிதும் உடன்பாடான சில மதங்களை அகச் சமயம் என்றும், உடன்பாடு குறைவான சிலவற்றைத் தனக்கு எட்டத்தில் வைத்து அகப்புறச் சமயம் என்றும், இன்னும் சிலவற்றை இன்னும் எட்டத்தில் வைத்துப் புறச்சமயம் என்றும் கருதுகின்றது. சைவ சித்தாந்தத் தால் புறச்சமயம் எனக் கருதப்படுவனவற்றுள் ஒன்றுதான் இச்சாங்கியம்.

### சாங்கியம் என்ற சொல்

இதற்கு இப்பெயர் வந்ததற்குப் பல காரணங்களும், சாங்கியம் என்ற சொல்லுக்குப் பல பொருள்களும் கூறப் படுகின்றன. அவை அனைத்தையும் இங்கு விவரியாது அவற்றுள் ஒன்றை மட்டும் இங்குக் குறிப்பிடுவோம். சாங் கியம் என்ற சொல்லுக்குப் பொருள் பூரண அறிவு. எனவே, மூலப் பொருள்பற்றிப் பூரண அறிவைத் தரும் மதத்துக்குச் சாங்கியம் என்ற பெயர் ஏற்படலாயிற்று என்கின்றனர் சில அறிஞர்.

### மாற்றம், நிலைபேறுபற்றிச் சாங்கியமும் ஏனைய மதங்களும்

மதங்கள் யாவும் ஈடுபடுவது இப்பிரபஞ்சத்தின் தோற்ற ஒடுக்கங்களை ஆராய்வதிலேயே. தம் ஆராய்ச்சி யின் பலனாக அவை ஒவ்வொன்றும் ஒவ்வொரு முடிவுக்கு வந்துள்ளன. சாங்கியம் கண்ட முடிவுகளை இயன்றவரை இங்குக் காட்டுவோம். நம் எல்லோருக்கும் இரண்டுவித அனுபவங்கள் உள்ளன. நமக்குள் 'நாம்' என்ற உணர்ச்சிக்கு நிலைக்களனாக ஏதோ ஒன்று நிலைத்திருப்பதான் அனு பவம் ஒன்று. மற்றது, நமது உடல் உட்பட, நமக்குப்

புறத்தனவான அனைத்தும் மாற்றமடைந்துகொண்டிருக்கின்றன என்ற ஓர் அனுபவம். இவற்றுள் உண்மை எது என்பது கேள்வி. நிலைபேறுதான் உண்மை; மாற்றம் பொய் என்கின்றது வேதாந்தம். மாற்றந்தான் உண்மை; நிலைபேறு பொய் என்கின்றது பௌத்தம். இவை இரண்டும் இரண்டு தீவிர நிலை. இரண்டையும் இரண்டு எல்லையாக வைத்துக்கொள்ளலாம். இந்த இரண்டுக்கும் நடுவில் ஏனைய இந்திய மதங்கள் அனைத்தையும் அடக்கி விடலாம். அவை அனைத்தும் மாற்றம், நிலைபேறு இரண்டும் உண்மை என்று கொள்கின்றன. அத்தகைய கொள்கையுடையவற்றுள் ஒன்றுதான் சாங்கியம்.

## சாங்கியத்தின் அடிப்படை நியதி

சாங்கியம், மாற்றம், நிலைபேறு இரண்டும் உண்மை எனக்கொண்ட போதிலும், எது மாற்றம் அடைகின்றதோ அது அறிவுள்ள பொருள் ஆகாது; அதே சமயம் அறிவே சொரூபமான பொருள் எதுவோ அது மாற்றம் அடையாது என்ற பெரும் அடிப்படை நியதி ஒன்று இருப்பதாகவும் முடிவு செய்துகொண்டது. சாங்கியம் கண்ட இந்த அடிப்படை நியதி மிக முக்கியமானது. இது நாம் கருத்தில் பதிக்க வேண்டிய ஒன்று. இதனைக் கருத்தில் பதித்துக்கொண்டால் சாங்கியத்தின் ஏனைய முடிவுகளை விளங்கிக்கொள்வது இலகு.

## முரண்பாட்டை நீக்க வழி

உபநிடதங்களிலே, 'இந்த உலகம் ஓரேயொரு மூலப் பொருளிலிருந்துதான் தோன்றுகின்றது; அப்பொருள் அறிவே சொரூபமானது' என்று கருதப்படும் பல வசனங்கள் காணப்படுகின்றன. ஆனால், மேலே நாம் காட்டிய சாங்கிய நியதிப்படி இது பொருந்தாது. அறிவுள்ள பொரு

ளாயின் அது தன்னிலிருந்து, இவ்வுலகம் தோன்றுவதற்குரிய மாற்றத்தை அடையாது. அது மாற்றமடைகின்றதாயின், அது அறிவுடைய பொருளாகாது. இதுதான் உபநிடதக் கூற்றிலே சாங்கியத்துக்குத் தோன்றிய முரண்பாடு. இந்த உபநிடத முரண்பாட்டை நீக்குவதற்காகத்தான் சாங்கியம், மூலப் பொருளை ஒன்று எனக் கொள்ளாது, இரண்டு எனக் கொள்ளத் தலைப்பட்டது. அவ்விரண்டனுள் ஒன்று அறிவே சொரூபமானது. அது சாங்கியத்தில் **புருடன்** (வடமொழியில் புருஷ்) என வழங்கப்படுகின்றது. மற்றது அறிவற்றது. அது அசேதனம். அதனைச் சாங்கியர் **பிரகிருதி** என்பர். அப்பிரகிருதிதான் இவ்வுலகின் தோற்றத்துக்கு மூலம். உலகம் தோற்றுவதும் அதிலிருந்துதான்; பின் போய் ஒடுங்குவதும் அதில்தான். புருடன் மாற்றம் அடையாத பொருள்; பிரகிருதி மாற்றம் அடையும் பொருள். புருடன் காரணமும் அன்று, காரியமும் அன்று. காரணம் எனப்படுவது பிற பொருள்களைத் தோற்றுவிப்பது. காரியம் எனப்படுவது பிற பொருள்களிலிருந்து தோன்றுவது. ஆனால், பிரகிருதி அத்தகையது அல்ல. அது காரியம் அல்ல; ஆனால் காரணம், அதாவது, அது தான் வேறெதிலிருந்தும் தோன்றாத போதிலும், தன்னிலிருந்து இவ்வுலகம் தோன்றுவதற்குக் காரணமாயது. புருடன், பிரகிருதி ஆகிய இரண்டுமே சாங்கியம் கொள்ளும் மூல தத்துவங்கள். இந்த இரண்டையும் மட்டுமே கொண்டு சாங்கியம் இப்பிரபஞ்சம் அனைத்துக்கும் விளக்கம் கூற முற்படுகின்றது.

### ஐந்து பிரிவினர்

மூலப்பொருள்களின் எண்ணிக்கைபற்றிய கொள்கையையொட்டிப் பிரிப்பதாயின் அறிஞர்களை ஐந்து பிரிவினராகப் பிரிக்கலாம். அடிப்படையில் பொருள் என எதுவும் இல்லை என்பர் ஒரு சாரார். ஒன்றே ஒன்றுதான் மூலப் பொருள் என்பர் இன்னொரு சாரார். மூலப்

பொருள் இரண்டு என்பர் பிறிதொரு சாரார். மூலப் பொருள்கள் மூன்று என்பர் மற்றுமொரு சாரார். மூலப் பொருள் மூன்றுக்கு மேற்பட்டன எனக் கொள்வர் வேறொரு சாரார். இதில் மூன்றாம் பிரிவைச் சேர்ந் தோரே சாங்கியர். முதலாம் பிரிவினருக்குப் புத்தரை யும், இரண்டாம் பிரிவினருக்கு வேதாந்திகளையும், நான் காம் பிரிவினருக்குச் சைவ சித்தாந்திகளையும், ஐந்தாம் பிரிவினருக்கு நியாய வைசேடிகரையும் உதாரணமாகக் கொள்ளலாம்.

சாங்கியரது பிரகிருதியும் புருடனும் சமணர் பேசும் அசீவனையும் சீவனையும், சைவ சித்தாந்திகள் பேசும் பாசத்தையும் பசுவையும் நமக்கு நினைவுறுத்துகின்றன. ஆனால், சைவ சித்தாந்தத்துக்கும் சாங்கியத்துக்கும் ஒற்றுமையைவிட வேற்றுமையே அதிகம். அவற்றைப் பின்னர் சந்தர்ப்பம் ஏற்படும் இடங்களில் குறிப்பிடுவோம். இப்போது பிரகிருதிபற்றியும், புருடன்பற்றியும், அவற்றின் தொடர்பு பற்றியும் சாங்கியர் கூறுவனவற்றைக் கவனிப் போம். முதலில் பிரகிருதியை எடுத்துக்கொள்வோம்:

**பிரகிருதி**

இந்த உலகில் உள்ள சடப்பொருள்கள் எல்லாம் அழிகின்றன. உலகம் முழுதுமே அழிந்தால் என்ன ஆகும்? உலகின் கடைசி ஒடுக்கம் என்ன? அதனை அறிய வேண்டும் என்ற விழைவு பலருக்கும் ஏற்படுவது இயல்பு. முடிவைக் கண்டுபிடித்துவிட்டால் தொடக்கத்தையும் கண்டுபிடித்த தாகும். சாங்கியர் இத்துறையில் ஆராய்ச்சி செய்து கண்ட முடிவுதான் பிரகிருதி என்ற பொருள். அது நித்தியமானது; வியாபகமானது. சட உலகம் ஒடுங்குவது அதில்தான். மீண்டும் தோன்றுவதும் அதிலிருந்துதான். அது நம் காட்சிக்குப் புலனாகும் உருவம் உடைய பொருள் அல்ல. அது அருவமானது. அருவமான இந்த மூலப்

பொருளைச் சாங்கியர் கண்டுபிடித்தது எங்ஙனம் என்ற வினா எழலாம். இதனை அவர்கள் அறிந்தது அநுமானத்தால். இன்று விஞ்ஞானிகள் சடப்பொருள்களின் தோற்றத்துக்குக் காரணமானவை எனக் கண்டுபிடித்த மூலப் பொருள்கூடக் கண்ணுக்குப் புலனாகாதவையே. அவர்களும் அநுமானத்தால்தான் அத்தகைய சில மூலப் பொருள்கள் உண்டு என்ற முடிவுக்கு வந்துள்ளனர்.

**சத்காரியவாதம்**

மூலப்பொருளாகிய பிரகிருதி, சத்துவம், ராஜசம், தாமசம் ஆகிய மூன்று குணங்களாலாயது. இங்கு குணம் என்பது தன்மை, இயல்பு என்ற கருத்தில் அல்ல. குணம் என்பது பகுதி, பிரகிருதி இந்த மூன்று குணங்களாலாயது எனச் சாங்கியர் கொள்வதற்கு முக்கிய காரணம் ஒன்று உண்டு. இது அவர்களது மதத்திலே மிகப் பிரதானமான ஒரு தத்துவத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டது. ஆகையினால், அதனை இங்குச் சிறிது விளக்க வேண்டியது அவசியம். சத்காரியவாதம் என்பது அதன் பெயர். ஒவ்வொரு காரியத்துக்கும் ஒவ்வொரு காரணம் இருந்தே ஆக வேண்டும் என்பதை யாவரும் ஏற்றுக்கொள்வர். ஆனால், சாங்கியர் இதற்கு மேலும் ஒரு படி சென்று, காரண நிலையிலும் காரணம் உண்டு என்கின்றனர். காரியம் எங்கிருந்தோ திடீரெனப் புதிதாகத் தோன்றுவது அல்ல. அது உற்பத்திக்கு முன்னும் உளது. இதனை ஓர் உதாரண மூலம் விளக்குவோம். எள், காரணம்; அதிலிருந்து உற்பத்தியாகும் காரியம் எண்ணெய். சாங்கியர் கருத்துப் படி எண்ணெய் எள்ளில் முன்பே உள்ளது. நூல், காரணம்; புடைவை காரியம். மண் காரணம்; பானை, காரியம். புடைவை, நூலிலும், பானை மண்ணிலும் முன்னேயே இருக்கின்றன. இல்லையானால் மண்ணிலிருந்து பானையும், நூலிலிருந்து புடைவையும் தயாரிக்க முடியாது. உள்ளது தான் வரும்; இல்லது வராது என்பது சாங்கியர் கொள்கை.

### சத்காரியவாதத்துக்கு மறுப்பு

உற்பத்திக்கு முன்னும் ஒவ்வொரு பொருளும் உண்டு என்ற சாங்கியரது இந்தக் கொள்கையை நியாய வைசேடிகரும் பௌத்தரும் ஏற்றுக்கொள்வதில்லை. அவர்கள் வாதிப்பது பின்வருமாறு: காரணத்திலேயே காரியம் — உதாரணமாக, பானை உற்பத்தியாகுமுன் அதன் காரணமாய மண்ணில் அது இருக்கின்றது என்றால், உற்பத்தி என்ற தொழில் எதையும் பேச வேண்டாமே. மண்ணிலே பானை ஏற்கெனவே இருக்கின்றது எனின், குயவனுடைய தொழில் எதற்கு? மண்தான் பானை எனின், காரணமும் காரியமும் ஒன்று என்று ஆகிவிடும். அங்ஙனமாயின், அவற்றுக்கு மண் என்றும், பானை என்றும் வெவ்வேறு பெயர்கள் கூறத் தேவையில்லை. அன்றியும், சாங்கியர் கூறுவதை ஏற்பதாயின், பானை செய்யும் வேலையை மண் செய்ய வேண்டும். பானைதான் தனது உற்பத்திக்கு முன்னும் தனது காரணமாகிய மண்ணில் இருக்கின்றதே; அங்ஙனமாயின் மண்ணை எடுத்து, அதில் நீரை விட்டு, உலையில் ஏற்றிச் சமையல் செய்யத் தொடங்கலாமா? பானை மண்ணில் இருக்கின்றது; ஆனால், பானை வடிவத்தில் இல்லை; காரணத்துக்கும் காரியத்துக்கும் வடிவந்தான் வேற்றுமை எனச் சாங்கியர் கூறுவராயின், காரணத்தில் இல்லாத ஒன்று, அதாவது, வடிவம் காரியத்தில் தோன்றுகின்றது என்டதை அவர்கள் ஏற்றுக்கொண்டவர்களாகின்றனர். இந்த ரீதியிலே, காரியம் ஏற்கெனவே உள்ளது அல்ல. அது புதியதாகத் தோன்றுவது எனச் சாங்கியரை மறுத்து, நியாய வைசேடிகர் நிலை நாட்டும் கொள்கைக்கு 'அசத்காரியவாதம்' என்று பெயர்.

### மறுப்புக்கு மறுப்பு

சாங்கியர் நியாய வைசேடிகருக்குப் பதில் சொல்லாமல் விடவில்லை. காரியம் அதன் காரணத்தில் இல்லையாயின், எவ்வளவு முயன்றாலும் அதனை உற்பத்தி செய்ய

முடியாது. மண்ணில் பானை ஏற்கெனவே இல்லையாயின் குயவன் எவ்வளவு முயன்றாலும் அதனை உண்டுபண்ண முடியாது. காரியம் அதற்குரிய காரணத்தில் இருப்பதால் தான் குயவனுடைய முயற்சி பலனளிக்கின்றது. சூக்கும ரூபத்தில் இருக்கும் பானையைத் தூல ரூபமாக்குவதுதான் குயவன் செய்யும் தொழில். அங்ஙனமன்றிக் காரணத்தில் இல்லாத ஒன்றைக் காரியத்தில் சிருட்டிக்க முடியுமாயின், ஒவ்வொரு பொருளையும் அது அதற்குரிய காரணத்தி லிருந்துதான் பெற வேண்டும் என்பதில்லை என்ற நிலை ஏற்படும். எதையும் எதிலிருந்தும் பெற்றுக்கொள்ளலாம்; எண்ணெயைப் பெற எள் தேவை இல்லை; பானையை உற்பத்தி செய்ய மண் தேவை இல்லை. புடைவைக்கு நூல் தேவை இல்லை. தேங்காய்க்குத் தென்னை தேவை இல்லை. மாமரத்திலிருந்து தேங்காயைத் தோற்றுவிக்க லாம் என்பன போன்ற விபரீதமான முடிவுகளைத்தான் அடையலாம். அதுமட்டுமன்று. காரணத்தில் இல்லாத ஒன்று காரியத்தில் தோன்றியிருக்கின்றது என்றால், இல்லாத ஒன்று தோன்றியிருக்கின்றது; இல்லாதது திடீ ரென உள்ளதாயிருக்கின்றது என்ற முடிவும் ஏற்படும். இதை இன்னொரு விதமாகச் சொல்வதாயின், ஒன்றும் இல்லாத சூன்யத்திலிருந்து ஒன்று உண்டாகின்றது என லாம். நியாய வைசேடிகர் எழுப்பும் தடைகளுக்குச் சாங்கியர் இவ்வித விடைகளைக் கூறித் தமது 'சத்காரிய வாதத்தை' நிலைநாட்டுகின்றனர்.

மேலே நாம் விளக்க எடுத்துக்கொண்ட பிரகிருதிக்கும் இடையிலே சேர்த்துக்கொண்ட சத்காரியவாதத்துக்குமுள்ள தொடர்பை அடுத்த கட்டுரையில் காட்டுவோம்.

**சுருக்கம்**

சாங்கியம் வேத உபநிட்தங்களைப் பிரமாணமாக ஏற்றுக்கொள்ளும் மதங்களுள் ஒன்று. சாங்கியம் என் பதற்குப் பூரண அறிவு என்பது பொருள். மாற்றம்,

நிலைபேறு இரண்டும் உண்மை. மாற்றம் அடையும் பொருள் அறிவுடையது ஆகாது. அறிவுடைய பொருள் மாற்றம் அடையாது. இவ்வுலகம் பிரகிருதி, புருடன் ஆகிய இரு பொருள்களால் ஆயது. பிரகிருதி மாற்றம் அடைவது, புருடன் மாற்றம் அடையாதது. அவ்வாறு கொள்வதே உபநிடத வாக்கியங்களிலுள்ள முரண்பாட்டை நீக்குதற்கு வழி. இவ்வுலகின் அமிசங்கள் எல்லாம் உலகுக்குக் காரணமாகிய பிரகிருதியிலே சூக்குமமாக உள்ளன. இதனை வலியுறுத்தும் நியதி சத்காரிய வாதம் எனப்படும். காரணப் பொருளில் உள்ளவைதாம் காரியப் பொருளிலும் இருக்கும் என்பதே சத்காரிய வாதம் என்பனவே இக்கட்டுரையிலே கூறப்பட்டவை.

# சாங்கியம் - 2

## சத்காரியவாதத்தைக் கைக்கொள்வதன் நோக்கம்

உலக சிருட்டியைப்பற்றி வழங்கும் இரு வேறு கொள்கைகளை மறுக்கும் பொருட்டே சாங்கியர் சத்காரிய வாதம் என்ற இந்த நியதியைக் கைக்கொண்டுள்ளனர் என்பது கூர்ந்து நோக்குவோருக்குப் புலனாகும். இறைவன் உலகை எதிலிருந்து சிருட்டித்தான் என்ற வினாவுக்கு, 'இறைவன் எல்லாம் வல்லவன், உலகைச் சிருட்டிக்க ஒரு மூலப் பொருள் அவனுக்குத் தேவையில்லை. ஒன்றும் இல்லாமலே அவனால் உலகைச் சிருட்டிக்க முடியும்,' என்ற விடை பகருவர் சிலர். இது பொருந்தாது என இதனை மறுக்கின்றது சத்காரிய வாதம். உள்ளதைத்தான் தோற்று விக்க முடியும், இல்லாததை உள்ளதாக்க இறைவனாற்கூட இயலாது என்பர் சாங்கியர்.

வேதாந்திகள் போன்ற வேறு சிலர், 'இறைவன் தன்னிடத்திலிருந்தே இவ்வுலகைத் தோற்றுவித்தனன்' என்ற கருத்துப்படப் பேசுவர். ஆனால், காரியத்திலுள்ள இயல்புகள் காரணத்திலும் இருக்க வேண்டும். காரணத்தில் இல்லாத ஒரு தன்மை காரியத்தில் தோன்றாது. இந்த உலகம் ஒரு சடப்பொருள். இறைவன் சித்துப்பொருள். சடப்பொருளுக்கு மூலமும் ஒரு சடப்பொருளாய் இருக்க வேண்டுமேயொழியச் சித்துப் பொருளாக இருக்க முடியாது. உயிரிலிருந்து உயிருக்கு மறுதலையான—உயிரற்ற—பொருள் தோன்றும் என்பதோ, அறிவே சொரூபமான பிரம்மத்திலிருந்து அறிவற்ற பொருளாகிய இவ்வுலகம் தோன்றுகின்றது என்பதோ பொருந்தாது என்பதே சாங்கியர் சத்காரிய வாதத்தால் சாதிப்பது. அதனால்தான்

இச்சட உலகின் தோற்றத்துக்குக் காரணமாக இவ்வுலகப் பொருள்கள் அனைத்திலும் காணப்படும் சத்துவம், ராஜசம், தாமசம் ஆகிய முக்குணங்களாலாய பிரகிருதியைக் கொண்டுள்ளனர் சாங்கியர்.

## இருவகைச் சத்காரியவாதம்

இதில் விநோதம் என்னவெனின், சாங்கியரும் சத்காரியவாதிகள்; அவர்களால் மறுக்கப்படும் வேதாந்திகளும் சத்காரியவாதிகள். எனவே, இரு பகுதியினரது கொள்கைகளுக்கும் ஏற்ற விதமாகச் சத்காரிய விளக்கமும் மாறுபடுகின்றது. சாங்கியர் கொள்கைப்படி காரணத்திலிருந்து காரியம் தோன்றும்போது காரணம் உண்மையாகவே காரியமாகமாறி விடுகின்றது. மண், பானையாக மாறுவதும், பால், தயிராக மாறுவதும் இதற்கு உதாரணங்கள். பிரகிருதி உலகமாக மாறுவதும் இது போலவே. இதற்குப் **பரிணாம வாதம்** என்று பெயர். ஆனால், வேதாந்திகள் கொள்வது இது அன்று. அவர்கள் கொள்கைக்கு **விவர்த்த வாதம்** என்று பெயர். அதன்படி, காரணம் காரியமாக உண்மையாகவே மாறுவதில்லை. கயிற்றிலிருந்து பாம்பு தோன்றுகின்றது. கயிறு, காரணம்; பாம்பு, காரியம், கயிறு பாம்பாகத் தோன்றுகின்றதேயொழிய, உண்மையில் பாம்பாக மாறிவிடவில்லை. இது போலவே, பிரம்மமும் உலகாகத் தோன்றுகின்றதேயொழிய, உண்மையில் உலகாக மாறிவிடவில்லை. இது இருவித சத்காரியத்துக்குமுள்ள வேற்றுமை. சத்காரிய வாதத்தை இவ்வளவில் நிறுத்திக் கொண்டு பிரகிருதியின் இயல்புகளைக் கவனிப்போம்.

இச்சட உலகின் தோற்றத்துக்குக் காரணமாய பிரகிருதி காட்சிப் பொருள் அல்ல. அத்தகைய பொருள் ஒன்று உண்டு; அது முக்குணங்களால் ஆயது என்ற முடிவைச் சாங்கியர் அனுமானத்தால் அடைந்தனர் என முன்னர்க் குறிப்பிட்டோம். அவர்கள் தங்கள் முடிவை

நிலைநாட்டப் பல காரணங்கள் தருகின்றனர். அவற்றுள் இரண்டொன்றை மட்டும் இங்குக் குறிப்பிடுவோம்.

இவ்வுலகிலுள்ள பொருள்கள் அனைத்தும் எல்லை உடையவை; ஒன்றில் ஒன்று தங்கியவை. எல்லை என்னும் போது எல்லைக்கு அப்பாலும் உண்டு என்பது பெறப்படு கின்றது. ஒன்றில் ஒன்று தங்கும் பொருள், ஒன்றிலும் தங்காப் பொருளும் உண்டு என்பதை உணர்த்துகின்றது. இவை மூலப்பொருள் ஒன்று உண்டு என்பதற்குக் காரணங் கள். இனி, உலகில் உள்ள ஒவ்வொரு பொருளும் இன்பம், துன்பம், இரண்டும் அற்ற நிலை ஆகிய மூன்றையும் நமக்குத் தருவனவாய் அமைந்துள்ளன. எனவே, இந்த மூன்று தன்மைகளுக்கும் நிலைக்களனான மூலப்பொருளும் முக் குணங்களை உடையது ஆதல் வேண்டும்.

பிரகிருதியின் பகுதிகளாகிய குணங்களின் இயல்புகள் பின்வருமாறு :

## 1. முக்குணம் : சத்துவம்

சாங்கியர், குணம் எனக் கூறுவது இயல்பு அல்லது தன்மை என்ற கருத்தில் அல்ல என்பதைக் கருத்தில் இருத்துதல் வேண்டும். அவர்கள் கொள்கைப்படி குணங் களும் பொருள்களே, கனமற்ற இலேசான தன்மை; மேல் நோக்கி எழும் இயல்பு, கண்ணாடி பளிங்கு போன்ற வற்றுக்குரிய பிரதிபிம்பத்தைக் காட்டும் சத்தி, அறிவு, ஒளி போன்ற அனைத்தும் சத்துவகுண அமிசங்கள். நெருப்பு, நீராவி, காற்று ஆகியன மேல் நோக்கி எழுதல் இச்சத்துவ குணத்தால்தான். மகிழ்ச்சி, திருப்தி போன்ற உணர்ச்சிக்குக் காரணமும் இதுவே.

## 2. ராஜசம்

தானும் இயங்கி, ஏனையவற்றையும் இயக்குவது ராஜசம். சத்துவம், தாமசம் ஆகிய ஏனைய இரண்டையும் இயக்குவதும் இந்த ராஜசமே. தீ பரவுவதும், காற்று வீசுவதும், நம் புலன்கள் பொருள்கள்மேல்செல்லுவதும் ராஜசத்தால். துக்கத் துக்குக் காரணமும் இதுவே.

## 3. தாமசம்

மேலே கூறிய இரண்டுக்கும் நேர்மாறானது தாமசம். இயக்கத்தைத் தடுப்பது அது. கனம், மந்தம், அயர்வு, மயக்கம், இருள் போன்றவற்றின் காரணம் தாமசம். சத்துவத்துக்கு வெண்மையையும், ராஜசத்துக்குச் செம்மை யையும், தாமசத்துக்கு கருமையையும் ஒப்பிடுவது வழக்கம்.

## உலக உற்பத்தி

இந்த மூன்று குணங்களுக்குமிடையே தீராத போர் நிகழ்நதபடியே இருக்கும். அதே சமயம் இவை மூன்றும் ஒத்து இயங்கும். ஒன்று மற்ற இரண்டன் துணையுமின்றி எதையும் செய்ய வல்லது அல்ல. எப்போதும் மூன்றும் சேர்ந்தே இருக்கும்; அவற்றை ஒருபோதும் பிரிக்க இயலாது. எண்ணெய், திரி, சுடர் ஆகிய மூன்று பொருள் கள் ஒன்றுக்கு ஒன்று மாறுபட்டன; ஆயினும், ஒன்று சேர்ந்து விளக்கொளி ஆகின்றன. அதே போலவே தம்முள் மாறுபட்ட இம்முக்குணங்களும் சேர்ந்து உலகிலுள்ள பொருள்கள் அனைத்தையும் உண்டுபண்ணுகின்றன. இம் முக்குணங்களும் ஒருங்கே பொருநதப்பெறாத பொருள் உலகில் எதுவும் இல்லை. ஆனால், எந்தப் பொருளிலும் மூன்றும் சம நிலையில் இருப்பதில்லை. ஏதாவது ஒன்று மேலோங்குவதே பலவகைப்பட்ட பொருள்களும் உற்பத்தி யாவதற்குக் காரணம்.

முக்குணங்களும் ஒப்பநின்ற அவதரத்தில் பொருள் எதுவும் கிடையாது. அது சிருட்டிக்கு முற்பட்ட நிலை. அதுதான் உலகின் ஒடுக்கம். ஆனால், அந்நிலையிலும் முக்குணங்களும் சலனமற்று ஓய்ந்துபோய் இருப்பதில்லை.

உலகம் ஒடுங்கிய நிலையில் முக்குணங்களும் இயங்காது நிலையாக நின்றுவிடுகின்றன எனக் கொண்டால், இயக்கம் அற்று நிற்கும் முக்குணங்களைப் பின் இயங்கச் செய்வதற்கு ஒரு காரணம் காட்ட வேண்டும். இந்த வில்லங்கம் ஏற்படாதபடி தவிர்ப்பதற்காகவே சாங்கியர் உலக ஒடுக்கத்திலும் முக்குணங்களும் இயங்கிக்கொண்டிருக்கின்றன எனச் சொல்லுகின்றனர். இது நியூட்டன் கண்டு பிடித்த நியதி ஒன்றை ஒத்தது. அந்நிலையில் அவை மாறி வேறு பொருளாகாத போதும், ஒவ்வொன்றும் அது அதுவாக மாறிக்கொண்டிருக்கும். சத்துவம் சத்துவமாகவும், ராஜசம் ராஜசமாகவும், தாமசம் தாமசமாகவும் மாறிய படியே இருக்கும். இவ்விதம், ஒன்று வேறு ஒன்றாக மாறாமல் அதுவாகவே மாறுவதற்குச் **சஜாதீய** அல்லது **சரூப பரிணாமம்** என்று பெயர். இந்தச் சமநிலை தடைப்பட்டு முக்குணங்களும் சேர்ந்தும் பிணங்கியும் அவற்றுள் ஏதாவது ஒன்று மேலோங்கியும் நிற்கும் நிலையில் தான் சிருட்டி தொடங்கும். குணங்களுள் ஒன்று உயர்ந்தும், மற்றவை தாழ்ந்தும் பற்பல விதமாகச் சேர்வதனால் பற்பல பொருள்களும் உண்டாகின்றன. இந்த மாற்றத்துக்கு **விரூப பரிணாமம்** என்று பெயர்.

## முக்குணங்களைப்பற்றி மேலும் சில குறிப்புகள்

இந்த இடத்தில் இரண்டு முக்கியமான வினாக்களை எழுப்ப வேண்டும். ஒன்று, முக்குணங்களும் ஒப்ப நின்ற சமநிலைக்குத் திடீரெனப் பங்கம் ஏற்படுவது எதனால்? இங்ஙனம் ஏற்படும் பங்கத்தால் உலகம் தோன்றுவதும் ஒடுங்குவதும் எதற்காக? இந்த இரண்டு வினாக்களுக்கும்

சாங்கியர் அளிக்கும் விடைகள் திருப்தி அளிப்பனவாயில்லை. அவற்றைப் பின்னர் ஆராய்வோம். அதற்கு முன், குணங்களைப்பற்றி இன்னும் இரண்டொருகுறிப்புக் கூற வேண்டும். குணங்கள் எனப்படுவன தன்மைகள் அல்லது இயல்புகள் அல்ல எனவும், சாங்கியர் கூறும் குணங்களும் பொருள்களே எனவும் மேலே கூறினோம். அவை பிரகிருதியின் பகுதிகள். சாங்கியர் கூறும் குணங்களுக்கு அப்பெயர் வழங்குவதற்குப் பல காரணங்கள் தரப்படுகின்றன. குணத்துக்குக் கயிறு என்ற ஒரு பொருளும் உண்டு. அது உயிர்களைப் பிணிப்பதால் அதற்கு அப்பெயர் வழங்கலாயிற்று என்பது ஒரு காரணம். ஆனால், எந்தக் குணங்கள் உயிர்களைப் பிணிக்கின்றனவோ, அந்தக் குணங்கள் பிணிப்பை நீக்கவும் உதவுகின்றன. எனவே, இக்காரணம் பொருந்தாது.

பிரகிருதி மூன்று குணங்களாலாயது என ஏன் கொள்ள வேண்டும்? ஒரு குணத்தால் அல்லது இரு குணங்களால் ஆயது எனக் கொள்ளக்கூடாதோ என்று வினவலாம். ஆகக் குறைந்தது மூன்று குணங்களாவது இருக்க வேண்டும். உள்ளது ஒன்றே ஆயின், அதைக்கொண்டு பல வகைப்பட்ட பொருள்களின் தோற்றத்தை விளக்க இயலாது. இரண்டாயின் ஒன்றன் வலியை மற்றது அழித்து, மற்கொண்டு பரிணாமம் எதுவும் நிகழவொட்டாம செய்யும். அல்லது அவற்றுள ஒன்று எப்போதும் மேலோங்கி நின்று, எப் போதும் ஒரே வித நிகழ்ச்சியே நிகழ ஏதுவாகும் என்பது சாங்கியர் விடை. கூர்ந்து நோக்கின் இவ்விடை அவ்வளவு பொருத்தமுடையதாகாது என்பது புலனாகும்.

**சுருக்கம்**

சட உலகிற்கு மூல காரணம் பிரகிருதி. அது முக் குணங்களால் ஆயது; அவை ஒப்ப நிற்கும் நிலை சிருட்டிக்கு முற்பட்ட நிலை; அந்நிலை தடைப் படுவதே இவ்வுலகச் சிருட்டியின் ஆரம்பம் என்பனவே இங்குக் கூறப்பட்டவற்றின் சாரம்.

## சாங்கியம் - 3

உயிர்களைப்பற்றிச் சாங்கியர் கூறுவனவற்றை இங்கு ஆராய்வோம். உயிர் என்று ஒரு பொருள் உண்டா? அது உடல் அழியும்போது அதனுடன் அழிந்துவிடுகின்றதா? உடலைவிட்டுப் பிரிந்து நிற்கும் நிலையில் உயிர் ஒன்றா, பலவா? உயிர் உடலோடு சேர்வது ஏன்? பின் அதனை விட்டுப் பிரிவது ஏன்? இத்தகைய வினாக்களை மனிதன் பல்லாயிரம் ஆண்டுகளுக்கு முன்பே வினவத் தொடங்கி விட்டான்; இன்றும் வினவிக்கொண்டே இருக்கின்றான். ஆனால், இன்னும் ஏகமனதான விடைகளை அடைந்த பாடில்லை.

**உடலிலிருந்து உயிர் தோன்றியதா ?**
**உயிரிலிருந்து உடல் தோன்றியதா ?**

உடல் அழியும்போது அதனோடு அழியாது நிலைத்து நிற்கும் உயிர் என்ற பொருள் ஒன்று உண்டு என்பதைக் கேட்டு, எள்ளி நகையாடும் மக்கள் சிலர் இன்றும் நம் மிடையே உள்ளனர். இத்தகையோர் பல்லாயிரம் ஆண்டு களுக்கு முன்னும் இருந்தனர். இவர்கள் கண்ணால் காண்பது மட்டுமே மெய் என வாதிப்போர். உடல் அழிவதைக் காண்கின்றோம். ஆனால், அதிலிருந்து பிரிந்து நிற்கும் உயிர் எதையும் காண்கிலோம். எனவே, அத்தகைய ஒரு பொருள் உண்டு என்பதற்குப் பிரத்தி யட்சப் பிரமாணம் இல்லை என்பதே இவர்கள் வாதம். ஆனால், இவர்கள்கூட உடலை இயக்கும் சக்தி ஒன்று உடலிலிருந்து தோன்றி அதனை இயக்கிக்கொண்டிருந்து ஈற்றில் மறைந்துவிடுகின்றது என்பதை ஏற்றுக்கொள் கின்றனர். அங்ஙனமாயின், இவர்கள் கொள்கைப்படி, 'உயிருக்கு நேர்மாறான பொருளாகிய உடலிலிருந்து உயிர்

தோன்றுகின்றது; 'அதாவது, உயிரற்ற ஒரு பொருள் உயிரை உற்பத்தி செய்கின்றது' என்ற விசித்திரமான முடிவுதான் ஏற்படுகின்றது. இம்முடிவு, தானாக இயங்க வல்லமையற்ற பொருள் தன்னை இயக்கும் சக்தியைத் தானாகவே தன்னிடத்திலிருந்தே தோற்றுவிக்கின்றது என்ற முற்றிலும் முரண்பட்ட ஒன்றாகும். இது பொருந்தாது என மறுக்கின்றது சாங்கியம். உயிரும் உடலும் ஒன்றுக்கு ஒன்று முற்றிலும் மாறுபட்ட பொருள்கள். எங்ஙனம் உயிரிலிருந்து உடல் தோன்றாதோ, அதேபோல் உடலி லிருந்தும் உயிர் தோன்றாது என்பதே சாங்கியர் கொள்கை. மேலே குறிப்பிட்டபடி உடலிலிருநது உயிர் உற்பத்தி யாகின்றது எனக் கருதுவோரே உலகாயதர். அவருக்கு நேர்மாறாக உயிர்தான் மூலப்பொருள்; உயிரிலிருந்துதான் உடல் தோன்றுகின்றது எனக் கொள்வோராகக் கருதத் தக்கோர் வேதாந்திகள். இந்த இருசாராருக்கும் இடையில் நிற்போரே சாங்கியர். இந்த விஷயத்தில் சாங்கியருடைய கொள்கையே சைவ சித்தாந்திகள் கொள்கையும் ஆகும். இவர்கள் கொள்கைப்படி உயிரும் உடலும் (சித்தும் சடமும்) வெவ்வேறு பொருள்கள். ஒன்றிலிருந்து மறறது ஒருபோதும் தோன்றாது. உயிரைச் சாங்கியர் புருடன் என்றும் உடலுக்கு மூலமாகிய சடப்பொருளைப் பிரகிருதி என்றும் வழங்குவர் என முன்பு குறிப்பிட்டோம்.

## உடலிலிருந்து உயிர் தோன்றியது என்பதிலுள்ள இடர்ப்பாடு

உலகாயதர் கூறுவது போல உடலும், உடல் போன்ற உலகிலுள்ள ஏனைய சடப்பொருள்களும் தோன்றி வளர்ந்து தேய்நது மறைகின்றன. ஒவ்வோர் உடலோடு ஒவ்வொரு சக்தியும் தோன்றி மறைகின்றது என்று கொவதாயின், எதற்காக இந்தத் தோற்றமும் ஒடுக்கமும் என்ற வினா வுக்கு விடை கிடையாது. உடலுக்குப் புறம்பாக உயிர் என்ற எதுவும் இல்லை எனக் கொள்ளும் உலகாயதர்,

உடல்கள் ஏன் தோன்றித்தோன்றி அழிகின்றன என்ற வினாவுக்கு விடை பகர இடர்ப்படுவர். இநத உலகுக்கு நோக்கம் என்ன என்று அவர்களால் கூற முடியாது. உலக நிகழ்ச்சிகள் யாவும் தற்செயலாய் நிகழுகின்றன என்றோ, ஒவ்வொன்றும் அதனதன் சுபாவமாக நிகழுகின்றன என்றோதான் கூற வேண்டும். அங்ஙனமாயின், அத்தகைய ஓர் உலகில் மனிதனது வல்லமைக்கோ, அவன் திட்டம் இட்டு எதையும் செய்வதற்கோ இலட்சியம், முன்னேற்றம் என்று பேசுவதற்கோ இடம் இராது.

## உயிரிலிருந்து உடல் தோன்றியது என்பதிலுள்ள இடர்ப்பாடு

வேதாந்திகள் கொள்வது போல, உயிரிலிருந்து உடல் தோன்றுகின்றது; சித்திலிருந்து சடம் தோன்றுகின்றது என்று கொண்டாலும் இதே இடர்ப்பாடுதான். நிலையான சித்துப் பொருள் தன்னிடத்திலிருந்து எதற்காக நிலையற்ற உடலை உற்பத்தி செய்கின்றது? உடலும், உடல் போன்ற ஏனைய பொருள்களும் அடங்கிய இச்சட உலகம் எதற்காகத் தோன்றி அழிகின்றது? இதன் நோக்கம் என்ன? இயல்பாகவே நிலையுள்ளதும், தூயதும், பூரணமானதுமான சீவன், நிலை அற்றதும், தூய்மை அற்றதும், பூரணம் அற்றதுமான உலகை எதற்காகத் தோற்றுவித்துத் தோற்றுவித்து அழிக்கின்றது? இதற்கு விடை காணமாட்டாமற் போனும், வேதாந்திகள் உலகு உற்பத்தியாவதும் அழிவதும் உண்மையல்ல; அது ஒரு தோற்றம் என்கின்றனர்.

## சாங்கியரது நிலை

ஆனால், சாங்கியர் இங்ஙனம் ஒன்றிலிருந்து மற்றது உற்பத்தியாகின்றது என்ற கொள்கையை ஏற்பவர்களல்லர். ஆதலால், அவர்களுக்கு இத்தகைய இடர்ப்பாடு எதுவும் இல்லை. இந்த இடர்ப்பாடுகளை உணர்ந்து, அவற்றை நீக்குவதற்காகவே அவர்கள் பிரகிருதி, புருடன் ஆகிய

இரண்டும் தனித்தனியே நித்தியமான மூலப் பொருள்கள் எனக் கொள்கின்றனர். பிரகிருதி விரிவதும், ஒடுங்குவதும் புருடனுக்காகவே. பிரகிருதி தன்னிடத்திலிருந்து போகத்துக்குச் சாதகமான உடல்களையும், போகத்துக்குரிய ஏனைய பொருள்களையும் தோற்றுவிப்பதும் பின் ஒடுக்குவதும் புருடன்பொருட்டே என்பது சாங்கியர் கொள்கை.

உலகமும் அதிலுள்ள பொருள்களும் தோன்றுவதும் ஒடுங்குவதும் உயிர்களின் நலனுக்கு என்பதே சாங்கியர் கொள்கை என மேலே கூறினோம். அவர்கள் உயிர் என்ற ஒன்று உண்டு என்ற முடிவை அடைந்ததுகூட இந்த உலகைக் கொண்டுதான். உயிர் கண்ணுக்குப் புலனாகும் பொருள் அல்ல. எனவே, உயிர் உண்டு என்ற உண்மையை அநுமானத்தின் மூலமே நிரூபிக்க முடியும். உயிர் அல்லது புருடன் உண்டு என்பதைப் பல சான்றுகள் காட்டி நிரூபிக்கின்றனர் சாங்கியர். அவற்றுள் சிலவற்றை இங்குக் குறிப்பிடுவோம்.

### உயிர் உண்டென நிரூபிக்கும் விதம்

உலகைக்கொண்டு அதிலிருந்து உயிர் என்ற ஒரு பொருளும் உண்டு என்பது எங்ஙனம் ஏற்படுகின்றது என்பதைக் காட்டுவோம். இந்த உலகிலுள்ள பொருள்கள் சடப்பொருள்கள்; அதே சமயம் அவை போகப் பொருள்களும் ஆகும். அசேதனமான இப்போகப் பொருள்கள் தாமே தம்மை அனுபவிக்க மாட்டா. ஒரு பழம் தானே தன்னைச் சுவைக்க மாட்டாது. அதனைச் சுவைத்து அனுபவிப்பது ஒரு சேதனப் பொருளால்தான் முடியும். எனவே, அசேதனப் பொருள்கள் மூலமே அவற்றைப் பயன்படுத்தும் சேதனப் பொருள்களும் உண்டு என்பது வலியுறுகின்றது. அறிவு அற்ற பொருள் யாவும் அறிவுள்ள

பொருள்களுக்குச் சாதனமாயிருக்குமேயன்றித் தாமே தமக்குச் சாதனமாகப் பயன்படா. எனவே, கண்ணுக்குப் புலனாகும் அறிவற்ற அசேதன உலகமே கண்ணுக்குப் புலனாகாத சேதனப் பொருளாகிய உயிரின் உண்மைக்குச சான்றாகின்றது. மோட்டார் கார் போன்ற அசேதனமான இயந்திரம் எதுவும், அதனை இயக்கி வழிப்படுத்தச் சேதனமான மனிதனை நாடி நிற்கும். அது போன்றதே பிரகிருதி புருடனை நாடி நிற்பதும். சுருங்கக் கூறுவதாயின், ஒரு கைக்கடிகாரத்தைக் கொண்டு எங்ஙனம் நாம் அதனைக் கையில் அணிந்து உபயோகிப்பவன் ஒருவனும் இருந்து தான் ஆக வேண்டும் என்று அநுமானிக்கின்றோமோ, அங்ஙனமே உலகைக் கொண்டு அதனைப் பயன்படுத்தும் உயிர்களும் இருந்தே ஆக வேண்டும் என நிரூபிக்கின்றனர் சாங்கியர். இங்கு நாம் ஒன்று கவனிக்க வேண்டும். கைக் கடிகாரத்தைக்கொண்டு அதனை ஆக்கியோன் ஒருவன் உளன் என்று அநுமானிப்பது போல, உலகைக்கொண்டு அதனைப் படைத்தோன் ஒருவன் உளன் என்று கடவுள் உண்மையை நிரூபிக்கச் சாங்கியர் முற்படவில்லை. பொருளைக்கொண்டு அதனை உற்பத்தி செய்தோன் உளன் எனக் கொள்ளாது, அதனைப் பயன்படுத்துவோன் உளன் எனச் சாங்கியர் நிலைநாட்டுவதும் குறிப்பிடத்தக்கது. உடலுக்கு வேறாக உயிர் உண்டு என்பதற்கு வேறு ஒரு காரணமும் கூறப்படுகின்றது. சில சமயங்களில் நாம் இந்த உடலை விட்டு நீங்க விழைகின்றோம். சம்சார பந்தங்களிலிருந்து தப்பித்துக்கொள்ள வேண்டும் என்ற ஓர் ஆவல் மனிதனிடம் இயல்பாகவே உண்டு. இந்த உடலிலிருந்து தப்பித்துக்கொள்ள விரும்புவதும் உடலாக இருக்க முடியாது. அது உடலிலிருந்து வேறுபட்ட பொருளாகவே இருக்க வேண்டும். இதிலிருந்தும் உயிரின் உண்மையைச் சாங்கியர் நிரூபிக்கின்றனர். ஆத்மா உண்டென்பதைச் சைவ சித்தாந்திகள் சாங்கியர் போல அல்லாமல் வேறு விதமாக நிரூபிக்கின்றனர். அதனைப் பின்னர்க் குறிப்பிடுவோம்.

## புருடனின் இயல்புகள்

இனி, இந்த ஆத்மா அல்லது புருடனின் இயல்புகளை ஆராய்வோம்: உடலோடு சேராத நிலையில் புருடன் அறிவே சொரூபமாயது. அது அறிவைத் தனது குணமாக உள்ள ஒரு குணி அல்ல. அதாவது குணமுடைய பொருள் அல்ல; அது அறிவே மயமாயது. அது எங்கும் நிறைந்தது; என்றும் உள்ளது; மாற்றம் அற்றது. அது இயங்குவது கூடக் கிடையாது. அது செயல்களைச் செய்வதில்லை. செயல்கள் யாவும் நிகழ்வது பிரகிருதியில். புருடன் ஒரு கர்த்தா அல்ல. அதாவது, செயலைப் புரிபவன் அல்ல. புருடன் ஒரு போக்தா மட்டுமே. அதாவது அனுபவிப்பவன் மட்டுமே. அது அறிவு சொரூபமாய் இருந்தும் அதற்கு இந்த உலகப் பொருள்களை அறியும் அறிவு பிரகிருதியோடு சேர்வதனாலேதான் ஏற்படுகின்றது. அது செயல் புரிவதும் பிரகிருதியின் சேர்க்கையால்தான். பிரகிருதி பகுதிகளால் ஆயது; புருடன் பகுதிகள் அற்றது. புருடன் எங்கும் நிறைந்த பொருளாயினும் ஓர் உடலுள் நின்று அதனை விட்டுப் பிரிவது போன்ற உலகியல் நிலை அதற்குப் பிரகிருதியின் சேர்க்கையால்தான் நிகழுகின்றது. புருடனும் பிரகிருதியும் ஒத்து இயங்குவதற்குச் சாங்கியர் நல்ல ஓர் உவமை கூறுவர். செயல் அற்று இயங்காது கிடக்கும் புருடன் ஒரு முடவனை ஒத்தது. அதே சமயம் அறிவு அற்ற சடப் பொருளாகிய பிரகிருதி ஒரு குருடனை ஒத்தது. எனவே, பிரகிருதியும் புருடனும் சேர்ந்து இயங்குவது குருடன் தோளில் முடவன் ஏற, இருவரும் சேர்ந்து பயணம் பண்ணுவதை ஒக்கும் என்பர் சாங்கியர்.

## புருடன் பல

புருடன் ஒன்றா, பலவா என்ற வினாவையும் தொடக்கத்தில் எழுப்பினோம். புருடன் அல்லது உயிர் பல என்பதே சாங்கியர் முடிவு. இதற்கு அவர்கள் கொடுக்கும் காரணங்கள் சாதாரணமானவை. அவர்கள் பின்வருமாறு

வாதிக்கின்றனர். உயிர் ஒன்று எனில் பிறப்பும் இறப்பும் எல்லாருக்கும் ஒன்றாதல் வேண்டும். ஒருவன் குருடனாயின் அன்றிச் செவிடனாயின் எல்லோரும்ம குருடரோ அன்றிச் செவிடரோ ஆக வேண்டும். எல்லோரிடமும் இருப்பது ஒரே உயிராயின் ஒருவன் தொழில் புரியும்போது யாவரும் தொழில் புரிய வேண்டும். ஆனால், ஒருவன் தொழில் செய்துகொண்டிருக்கும்போது இன்னொருவன் உறங்கிக்கொண்டிருக்கக் காண்கின்றோம். உயிர் ஒன்றாயின் மனிதன், பறவை, விலங்கு என்ற வேற்றுமைகள் இருக்க இடம் இல்லை. உயிர் ஒன்றாயின் எல்லோருக்கும் ஒரே குணமும் ஒரே அளவு திறமையும் இருக்க வேண்டும். அங்ஙனம் நாம் காணவில்லை. இவ்வாறு நாம் உலகிற் காணும் வேற்றுமைகளைக் கொண்டு உயிர்கள் பல என்று முடிவு செய்துள்ளனர் சாங்கியர்.

### வேதாந்திகளது மறுப்பு

இதனை வேதாந்திகள் பின் வருமாறு மறுப்பர். இவ் வேற்றுமைகள் யாவும் பிரகிருதியோடு சேர்ந்தமையால் ஏற்பட்டவை. பிரகிருதியின் சேர்க்கை நீங்கிப் புருடன் தனது இயல்பாய அறிவு மயமாகவே இருக்கும் போதுஒன்றிலிருந்து ஒன்றைப் பிரித்துப் பல என்று சொல்வதற்கு ஏது எதுவும் இல்லையே. வேற்றுமை யாவும் ஏற்பட்டது பிரகிருதியினால்தானே. ஆனால், இது உண்மை நிலை அல்லவே. உண்மை நிலையில் உயிரைப் பலவாகக் கொள்ள இடம் ஏது என்பதே வேதாந்திகள் சாங்கியரை மறுக்க எழுப்பும் ஆட்சேபம்.

### சுருக்கம்

உலகாயதர் கருதுவது போல உயிர் உடலிலிருந்து தோன்றுகின்றது என்பது பொருந்தாது. வேதாந்திகள் கொள்வது போலச் சட உலகம் சித்துப் பொருளிலிருந்து உற்பத்தியாகின்றது என்பதும் பொருந்தாது. சித்தும் சடமும்

ஒன்றிலிருந்து மற்றது உற்பத்தியாகாத வெவ்வேறான இரு மூலப் பொருள்கள். உலகப் பொருள்கள் அனுபவிப்ப தற்குரியவை. இதிலிருந்து அவற்றை அனுபவிப்பவனும் உளன் என்பது புலனாகின்றது. இதுவே ஆன்மா உண்டு என்பதற்குச் சாங்கியர் கூறும் காரணம். ஆன்மா சாங்கி யத்தில் புருடன் எனப்படும். இவையும் புருடனின் இயல்பு களும், புருடன் பல என்பதற்குக் காரணங்களும் இங்குத் தரப்பட்டுள்ளன.

## சாங்கியம் - 4

உயிர் ஒரு மூலப்பொருள். இதனைச் சாங்கியர் புருடன் என வழங்குவர். உயிர் தங்கும் உடல் உட்பட உலகிலுள்ள பல வகைப்பட்ட பொருள் அனைத்தையும் சடம் என்ற பிரிவுள் அடக்கி, இச்சடப்பொருள் யாவும் பிரகிருதி என்ற ஒரு மூலப்பொருளிலிருந்து தோன்று கின்றன என்பர் சாங்கியர். எனவே, சாங்கியர் பிரகிருதி, புருடன் ஆகிய இரண்டே இரண்டு மூலத் தத்துவங்களை வைத்துக்கொண்டு, இப்பிரபஞ்சத்தின் தோற்ற ஒடுக்கங் களையும், பிரபஞ்ச நிகழ்ச்சிகள் அனைத்தையும் விளக்க முற்படுகின்றனர் என முந்திய கட்டுரைகளிலே குறிப்பிட் டோம். அதோடு புருடனுக்கு அவர்கள் கொடுக்கும் இலக்கணங்களையும் பிரகிருதிக்கு அவர்கள் கொடுக்கும் இலக்கணங்களையும் குறிப்பிட்டோம்.

**பிரகிருதி, புருடன்:**
**இவற்றுள் முதன்மையுடையது எது ?**

இக்கட்டுரையிலே இரு பொருள்களை மூலப் பொருள் களாகக் கொள்ளுவதில் உள்ள இடர்ப்பாடுகள், பிரகிருதிக் கும் புருடனுக்குமுள்ள தொடர்பு, பிரகிருதியிலிருந்து உலகம் தோன்றும் முறை ஆகியனவற்றை எடுத்துக்கொள் வோம். சாங்கியரைத் தீவிரமாகக் கண்டிப்போர் பெரும் பாலும் வேதாந்திகளே. பிரகிருதி, மாற்றமடைந்து கொண்டிருப்பதையே தனக்கு இயல்பாக உடையது. உலகா கவும் உடல்களாகவும் விரிவதும், பின் மூலப் பிரகிருதியாக ஒடுங்குவதும் பின் விரிவதும், மீண்டும் ஒடுங்குவதுமாக மாறிக்கொண்டிருப்பதே அதன் தொழில். ஆனால், புருடன் இதற்கு நேர்மாறானது. அது மாற்றம் எதுவும் இல்லாமல் என்றும் ஒரே நிலையாயுள்ளது. இங்ஙனம்

ஒன்றுக்கு ஒன்று நேர் மாறான இப்பொருள்கள் இரண்டும் சமமானவை என்றோ, இரண்டும் நித்தியமானவை என்றோ கொள்வதில் பல இடர்ப்பாடுகள் உள. சாங்கியர் தாம் கைக்கொள்ளும் இருபொருள்களையும் நிதானமாக மதிப்பிடுவதில்லை. அவர்கள் அவற்றைத் தர்க்க ரீதியாக மதிப்பிடத் தொடங்கின், கடைசியில் உள்ளது ஒரே ஒரு பொருள்தான் என்ற நிலையையே அடைவர். பிரகிருதி சுதந்தரமுடையது; தானாகவே இயங்க வல்லது என்று வைத்துக்கொண்டாலும் அதன் இயக்கத்தால் அதற்கு ஒரு பயனும் இல்லை. அதன் இயக்கத்தால் பயன் அடைபவன் புருடன். இந்த உலகத்தால் உலகத்துக்கு ஒரு பயனுமில்லை. உலகத்தால் பயனடைவன உயிர்களே. உயிர்கள் யாவும் தாம் அடைய வேண்டிய பயன்களை அடைந்துவிட்டால் பின் பிரகிருதிக்கு ஒரு வேலையும் இல்லை. அந்த நிலையில் பிரகிருதி என ஒன்றுள்ளது என்று பேசுவதிலேகூட அர்த்தமில்லை. இந்த இடர்ப்பாட்டை உத்தேசித்துப்போலும் உயிர்கள் அனந்தம்என்கின்றனர் சாங்கியர். உயிர்கள் அனந்தம் ஆயின் பிரகிருதிக்கு அனந்தம் பேச இடம் இராது. சில உயிர்கள் பிரகிருதியின் துணைகொண்டு அதன் தளையிலிருந்து நீங்கிக்கொண்டபோதிலும் ஏனைய உயிர்களுக்காகப் பிரகிருதி இயங்கிக்கொண்டிருக்கும் அல்லவா? எனவே, பிரகிருதிக்கு வேலை கொடுத்து அதையும் ஒரு நித்திய மூலப்பொருளாகக் கொள்ளத் தொடங்கியமையால் தான், உயிர்கள் பல என்று கொள்ள வேண்டிய நிர்ப்பந்தம் சாங்கியருக்கு ஏற்பட்டது.

பிரகிருதி இல்லாமல் புருடன் மட்டுமே உள்ள நிலை உளவாதல் கூடும். ஆனால், புருடன் இல்லாது பிரகிருதி மட்டுமே உள்ள ஒரு நிலையைக் கருதலும் அரிது. புருடனின் தொடர்பு இல்லாத நிலையில் பிரகிருதி ஒரு பயனுமற்றது. ஆனால், பிரகிருதியின் தொடர்பற்ற புருடனே பயன்கள் அனைத்துக்கும் சிகரமாகும். பிரகிருதியை யாரும் லட்சியப்

பொருளாகக் கருதி அடைய அவாவுவது இல்லை. அதி லிருந்து விடுவித்துக்கொள்வதையே யாவரும் லட்சியமாகக் கொண்டு முயலுவர். இவை யாவும் பிரகிருதியின் குறை பாட்டையே குறிப்பன. மேலே கூறியவை யாவும் சாங்கி யரது பிரகிருதிபற்றிய கொள்கையில் வேதாந்திகள் காட்டும் சில குறைகள்.

### முரண்பாட்டை நீக்கினால் ஏற்படக்கூடிய நிலைகள்

மூலப் பரம்பொருளை, புருடன் எனும் மாற்றம் அடையாத பொருள், பிரகிருதி எனும் மாற்றம் அடையும் பொருள் என இரு கூறாக்கி, இரண்டுக்கும் சாங்கியர் சமத்துவமும் நித்தியத்துவமும் கொடுப்பது ஒருவாற்றானும் பொருந்தாது எனக் கண்ட அறிஞர் சிலர் கருதுவது பின் வருமாறு: சாங்கியர் தமது கொள்கைகளிலுள்ள முரண் பாடுகளை நீக்கி நேர்ப்படுத்துவராயின் அவர்களும் பௌத் தர்களின் முடிவுகளையே அடைவர். அன்றேல் வேதாந்தி களின் முடிவுகளை ஏற்க நேரிடும். அதாவது, ஒன்றில் மாற்றம் அடையும் பொருளாகிய பிரகிருதிக்கு முதன்மை கொடுக்க வேண்டும்; அங்ஙனம் கொடுத்தால் பௌத்தரது கொள்கையாகும். அன்றேல், மாற்றம் அடையாத பொரு ளாகிய புருடனுக்கு முதன்மை கொடுக்க வேண்டும்; அங் ஙனம் செய்வது வேதாந்தமாகும். இந்த இரண்டுக்கும் இடைப்பட்ட ஒரு நிலையில் நிற்போரே வைசேடிகர் எனப் படுவோர். இன்னும் சிலரது கருத்துப்படி சாங்கியர் சித்து, சடம் ஆகிய இரண்டனுள் ஒன்றுக்கு முதன்மை கொடுத்துத்தான் ஆக வேண்டும். சித்துக்கு முதன்மை கொடுத்தால் சடம் தோற்றம் என்னும் வேதாந்தக் கொள்கை ஆகும். சடத்துக்கு முதன்மை கொடுத்தால் சித்தைக்கூட ஒரு சடப்பொருள் போலவே கருதும் நிலை ஏற்படும். இதுவே வைசேடிகரது நிலை.

**பிரகிருதியை இயக்குவது யார் ?**

இதுவரை சாங்கியர் மூலப்பொருளை இரு கூறாக்கியது பொருந்தாது என ஏனையோர் சிலர் வாதிப்பதைக் குறிப்பிட்டோம். இனி, இப்புருடனுக்கும் பிரகிருதிக்கும் உள்ள தொடர்பை ஆராய்வோம்: உயிர்களுக்கு உடல்களையும், அவ்வுயிர்களின் போகத்துக்கு நிலைக்களனாக இவ்வுலகையும் தன்னிடத்திலிருந்து தோற்றுவிப்பது பிரகிருதி என முன்னர்க் குறிப்பிட்டோம். ஆனால், அறிவற்ற சடப்பொருளாகிய பிரகிருதி இதனை எங்ஙனம் செய்கின்றது?

தான் உலகமாக விரிந்து உயிருக்கு உதவ வேண்டும் என்னும் எண்ணம் அசேதனப் பொருளாகிய பிரகிருதிக்கு ஏற்பட இடமில்லை. பிரகிருதியைத் தன் இட்டப்படி விரிக்கவும், ஒடுக்கவும் தக்க இயல்பு புருடனிடமும் கிடையாது. ஏனெனில், அது செயலற்றது. எதைப்பற்றியும் பராமுகமாயிருப்பதே அதனியல்பு. இங்ஙனமாயின், பிரகிருதியிலிருந்து உலகை உற்பத்தி செய்பவரும் பின் ஒடுக்குபவரும் யார்? இறைவன் ஒருவன் உளன் எனக் கொள்ளும் சைவ சித்தாந்திகள் போன்றோருக்கு இக் கேள்விக்கு விடை பகருதலில் வில்லங்கம் இல்லை. அத் தொழிலைச் செய்பவன்தான் இறைவன். இந்த இடமே சைவ சித்தாந்திகள் கொள்கைப்படி இறைவன் உளன் என்பதை நிரூபிக்கும் ஒரு சான்றும் ஆகும். ஆனால், சாங்கியர் கடவுள் உண்டு என்பதை ஏற்றுக்கொள்பவர் அல்லர். சாங்கியர் கடவுளை ஏற்றுக்கொள்ளாமைக்குக் காரணம் கடவுள் உண்டு என்பதைத் தர்க்க ரீதியாக நிரூபிக்க முடியாது என்பதே ஆகும். இந்த இடத்தில் குறிப்பிடத்தக்கது ஒன்று உண்டு. கடவுள் உண்டு என்பதற்குப் பிரதான பிரமாணம் வேதவாக்கு என முன் பல விடங்களிலே குறிப்பிட்டுள்ளோம். ஆனால், சாங்கியர் காண்டல், கருதல், உரை ஆகிய மூன்று பிரமாணங்களை

யும் ஏற்றுக்கொள்வர். அங்ஙனம் உரை அல்லது வேத வாக்கை ஏற்றுக்கொள்பவராய் இருந்துங்கூட அவர்கள் கடவுளை ஏற்றுக்கொள்ளவில்லை. இவர்கலைளப் போலவே வேதத்தை ஏற்று, கடவுளை ஏற்காத இன்னும் ஒரு பிரிவினரும் இந்து மதத்திலுருள் உளர். அவர்கள் மீமாம் சகர் எனப்படுவோர். கடவுள் இல்லை எனக் கொள்ளும் ஏனையோர் யாவரும் உலக உற்பத்திக்குக் காரணம் உயிர் களின் கன்மமே என்பர். ஆனால், சாங்கியர் தரும் விளக்கம் மிக விசித்திரமானது. அதனை மேலே குறிப்பிடுவோம்.

### பிரகிருதி இயங்கியபடியே இருக்கின்றது என்பதன் நோக்கம்

உலகம் யாவும் பிரகிருதியில் ஒடுங்க, பிரகிருதி, சத்துவம், ராஜசம், தாமசம் ஆகிய முக்குணங்களாக மட்டும் நிற்கும். அந்நிலையிலும் பிரகிருதி இயங்கிக்கொண்டே இருக்கும். ஆனால், அந்த இயக்கத்தால் பிற பொருள் எதுவும் தோன்றுவதில்லை. இக்காலத்தில் இரண்டு அடுக்குப் பஸ்களை அவை அடைய வேண்டிய இடத்தை அடைந்த பின்பும் அவற்றின் எஞ்சின்களை நிறுத்தாமல் இயங்கிக் கொண்டிருக்கும்படியே வைத்துவிட்டுச் சென்றுவிடு கின்றனர், சில சாரதிகள். முற்றாக நிறுத்திவிட்டால் பின் அவற்றை இயக்குவது கடினம் என்பதற்காகப் போலும் சாரதிகள் இங்ஙனம் செய்கின்றனர். அப்பஸ்கள் மீண்டும் திரும்பி ஓடத் தொடங்கும்வரை நின்ற இடத்தில் நின்ற படியே இயங்கிக்கொண்டிருக்கும். இது போன்றது போலும் சாங்கியரது பிரகிருதிச் சிருட்டிக்கு முன்னும் இயங்கிக் கொண்டிருப்பது. பிரகிருதியின் இயக்கம் முற்றாக நின்று விட்டால் பின் அதனை இயங்கச் செய்வதற்கு ஒரு காரணம் வேண்டும். அதற்கு ஒரு காரணம் காட்டமாட்டாமை யினால்தான் அது இயங்கியபடியே உள்ளது எனச் சாங் கியர் கருதுகின்றனர் எனத் தெரிகின்றது.

### உகல சிருட்டிக்குப் புருட சந்நிதி போதுமென்பது பொருந்தாமை

இங்ஙனம் பிரகிருதியின் இயக்கததை நிறுத்தினால், பின் அதனை இயங்க வைக்க ஒரு காரணம் வேண்டுமே என்று அதனை நிறுத்தாமலே வைத்திருக்கும் சாங்கியர், பிரகிருதியில் முக்குணங்களும் ஒப்ப நின்ற நிலை தடைப் பட்டு, உலக சிருட்டி ஆரம்பமாவதற்கு மட்டும் புறத்தே ஒரு காரணத்தைத் தேடுவது வியப்பாகும். பிரகிருதி தன்னுள் ஒடுங்கிய உலகை விரிப்பதற்கு உயிர்களே காரணம் என்பர் சாங்கியர். உயிர்களின் முன்னிலை (புருட சந்நிதி) மட்டுமே, பிரகிருதி தொழிற்பட்டுச் சிருட்டி ஆரம்பமா வதற்குப் போதும் என்பது சாங்கியர் கொள்கை. காந்தம், எதையும் செய்ய வேண்டா. அது பக்கத்தில் இருந்தாலே போதும் இரும்பை இழுப்பதற்கு. எங்ஙனம் காந்தம் எதை யும் செய்யாமலே, அதனது அண்மைமாத்திரமே இரும்பு தொழிற்படுவதற்குப் போதுமோ, அங்ஙனமே புருடனுடைய அண்மை மட்டுமே பிரகிருதி தொழிற்படுவதற்குப் போதும் என்கின்றனர் சாங்கியர். இங்ஙனம் கொள்வதிலுள்ள குறையை மிக எளிதாகக் காட்டிவிடலாம். உயிர்கள் எப்போதும் எங்கும் வியாபித்திருக்கின்றன. உயிர்களின் முன்னிலை மட்டுமே பிரகிருதி தொழிற்படுவதற்குப் போதும் என்றால், எப்போதுமே சிருட்டி நிகழ்ந்தபடியும், உலகம் தோன்றியபடியுமே இருக்க வேண்டும். ஆனால், தோன்றிய உலகம் புருட சந்நிதி இருந்துங்கூட ஒடுங்கு கின்றது என்கின்றனர் சாங்கியர். இது வியப்பே. இந்த உவமானத்தில் இன்னும் ஒரு குறை உளது. காந்தத்தின் முன்னிலைக்கு—காந்தம் இருக்கும் இடத்துக்கு—இரும்பு தானாகவே வந்து சேர்வதில்லை. அதனைக் காந்தத்தின் பக்கத்துக்குக் கொண்டுவருவோன் ஒருவன் இருக்க வேண் டும். அது போலவே பிரகிருதியையும் புருட சந்நிதிப் படுத்த ஒருவன் வேண்டும். சாங்கியருக்கு ஏற்படும் இத்

தகைய இடர்ப்பாடுகளை அவர்கள் நீக்க வேண்டுமானால் அவர்கள் பிரகிருதி, புருடன் இரண்டுக்கும் அப்பாற்பட்ட ஒரு தத்துவத்தை ஏற்றுக்கொள்வதே வழி.

### பிரகிருதியிலிருந்து உற்பத்தியாகும் தத்துவங்கள்

இனி, பிரகிருதியில் இருந்து தோன்றும் பொருள் களையும், அவற்றின் வரிசையையும் கவனிப்போம். பிர கிருதியிலிருந்து முதலில் தோன்றுவது மகத் அல்லது புத்தி எனப்படும் தத்துவம். இது முக்குணங்களுள்ளும் சத்துவம் மேலோங்குவதால் உற்பத்தியாவது. இந்த மகத்திலிருந்து தோன்றுவது அகங்காரம் எனப்படும் இரண்டாம் தத்துவம். இந்த அகங்காரம் அதனிடத்துள்ள குணங்களின் அளவையொட்டி மூன்று வகையாகும். அவற் றுள் சத்துவ குணம் மேலோங்கி நிற்கும் பிரிவு வைகாரிக அகங்காரம் எனப்படும். அதிலிருந்து மனம், கண், காது போன்ற ஞானேந்திரியங்கள் ஐந்து; கை, கால் போன்ற கன்மேந்திரியங்கள் ஐந்து ஆகப் பத்துத் தத்துவங்கள் தோன்றும். தாமச குணம் மேலோங்கி நிற்கும் பிரிவி லிருந்து தன்மாத்திரைகள் (பஞ்ச பூதங்களுக்குக் காரண மான மூலப் பொருள்கள்) ஐந்தும் தோன்றுகின்றன. பின்னர், இத்தன்மாத்திரைகளிலிருந்து ஆகாயம், காற்று, தீ, நீர், நிலம் ஆகியன தோன்றுகின்றன. சாங்கியர் எல்லா மாக 25 தத்துவங்களுள் இவ்வுலக உற்பத்தியை அடக்குவர். அவர்கள் புத்தி, அகங்காரம், மனம் போன்ற அறிவுக் கருவிகளையும் அறிவற்ற சடப்பொருளாகிய பிரகிருதியி லிருந்து உற்பத்தியாகும் பொருள்களாகக் கருதுவது கவனிக்கத்தக்கது. சைவ சித்தாந்திகளும் இம்மாதிரி ஒரு தத்துவத்தோற்றம் பேசுவர். ஆனால், அவர்கள் சாங்கியர் கூறுவது போல இருபத்தைந்து தத்துவங்களுள் யாவற்றையும் விளக்க முடியாது என்று கண்டு, முப்பத் தாறு தத்துவங்கள் உண்டு என்று பேசுவது இங்குக் குறிப் பிடத்தக்கது.

சாங்கியர் பேசும் உலகம் தோன்றும் முறையைத் தத்துவ ஞான மேதையாகிய ராதாகிருஷ்ணனே விளங்கிக் கொள்ள முடியவில்லை என்கின்றனர். அன்றியும், பிரகிருதியிலிருந்து அவர்கள் கூறும் தத்துவங்கள் தோன்றுவதற்கு ஏற்ற தர்க்க ரீதியான தொடர்பு எதையும் காணவில்லை என்றும் அவர் கருதுகின்றனர்.

## சுருக்கம்

பிரகிருதி, புருடன் ஆகிய இவற்றுள் எது முதன்மையுடையது என்பதை நிர்ணயிப்பதிலுள்ள இடர்ப்பாடுகள், பிரகிருதியிலிருந்து உலகை உற்பத்தி செய்ய ஒரு கடவுள் தேவையில்லை; புருட சந்நிதியே போதும் என்பதிலுள்ள குறை, பிரகிருதியிலிருந்து தோன்றும் பொருள்களும், அவற்றின் ஒழுங்கும் ஆகியவையே இக்கட்டுரையில் ஆராயப்பட்டவை.

# யோகம்

முந்திய கட்டுரைகளில் இந்திய தத்துவ ஞானத்தின் பிரிவுகளுள் ஒன்றாகிய சாங்கியத்தைப்பற்றி ஆராய்ந்தோம். சாங்கியத்தோடு எப்போதும் ஒருங்கு சேர்த்துப் பேசப் படுவது யோகம் எனப்படும் இன்னொரு பிரிவு. சாங்கிய யோகம் என அறிஞர்கள் இவை இரண்டையும் ஒருங்கே குறிப்பிடுவதற்கு இவற்றுக்கிடையேயுள்ள அடிப்படைத் தத்துவ ஒற்றுமையே காரணம். இவை இரண்டுக்கும் குறிக்கோளும் ஒன்றே.

## யோகம் என்ற சொல்

சாங்கிய யோகத்திலே உயிர், புருடன் என வழங்கப் படும். உயிருக்கு மறுதலையாய உடல் உட்பட்ட சடப் பொருள் அனைத்தும் பிரகிருதி எனப்படும். என்றைக்கோ எங்ஙனமோ பிரகிருதி புருடனைத் தன் வலையிற்சிக்கச் செய்துகொண்டது. புருடனும் எங்ஙனமோ தன் தூய நிலையினிருந்து வழுவிப் பிரகிருதியின் வலையிலே சிக்கிக் கொண்டான். எனவே, இப்பிரகிருதி சம்பந்தத்திலிருந்து தன்னைப் பிரித்து, அறிவே மயமாய தன் உண்மைச் சொரூபத்தைப் புருடன் அடைவதே சாங்கியம், யோகம் ஆகிய இரண்டுக்கும் குறிக்கோள். யோகம் என்ற சொல் லுக்குப் பிரிதல் என்பதே இங்குப் பொருளாகின்றது. பிர கிருதித் தொடர்பிலிருந்து புருடன் பிரிதல்தான் யோகம். ஆனால், உபநிடதத்திலே யோகம் என்ற சொல்லுக்குப் பொருள் இது அல்ல. அங்கு யோகம் என்பதன் பொருள் சேர்தல். சீவன் பரம்பொருளோடு சேர்தலையே உபநிடதம் யோகம் என்ற சொல்லால் உணர்த்துகின்றது. ஆனால், பரம்பொருளைச் சேர்தலே சீவனின் குறிக்கோள் என்

பதைச் சாங்கிய யோகம் ஏற்றுக்கொள்வதில்லை. அதனால் தான், யோகம் என்ற சொல் சேர்தல் என்னும் அதன் பொதுவான பொருளில் இங்கு வழங்காது, அதற்கு நேர் மாறாகப் பிரிதல் அதாவது புருடன் பிரகிருதியின் பிடியிலிருந்து தன்னை விடுவித்துக்கொள்ளல் என்ற பொருளில் வழங்குகின்றது. இந்த யோக மதத்தை முதன்முதல் வரையறுத்து விளக்கியவர் **பதஞ்சலி** எனப்படுவர். பதஞ்சலி காலத்துக்கு முன்பே யோக மதம் தாபிக்கப்பட்டுவிட்டதாக அறிஞர் கருதுகின்றனர். ஆனால், பதஞ்சலி இயற்றிய **யோக சூத்திரம்** என்ற நூலே யோகத்தைப்பற்றி இன்று நமக்குக் கிடைக்கும் நூல்களுள் மிகப் பழையது. இலக்கண நிபுணர் ஒருவருக்கும் பதஞ்சலி என்ற பெயர் உண்டு. அவர் கி.மு. 2ஆம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்தார் எனக் கருதப்படுகின்றார். அவரும் யோக சூத்திரத்தை இயற்றிய பதஞ்சலியும் ஒருவரோ என்பது தெரியவில்லை. யோக சூத்திரத்துக்குக் கி.பி. 4ஆம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த **வியாசர்** என்பவர் தலைசிறந்த வியாக்யானம் ஒன்றனைச் செய்துள்ளார்.

### ஞானமும் தியானமும்

சாங்கியம், கொள்கைகளை விவரிக்கின்றது என்று கொண்டால், யோகம், அக்கொள்கைகளை நடைமுறையில் அனுட்டிக்கும் வழிவகைகளை விவரிக்கின்றது எனலாம். இதுவே இவையிரண்டுக்குமுள்ள தொடர்பு என்றும் கூறலாம். பிரகிருதி, புருடன் ஆகியவைபற்றிய உண்மைகளை உள்ளவாறு உணர்வதே வீடுபேற்றுக்கு வழி என ஞான மார்க்கத்தை வற்புறுத்துகின்றது சாங்கியம். ஆனால், யோகம் வற்புறுத்துவது தியானத்தை.

### எட்டு அங்கங்கள்

இன்று சாதாரணமாக நாம் செய்ய முடியாத சில செயல்களைச் சிலர். மந்திரங்களாலும் தந்திரங்களாலும் செய்து காட்டுகின்றனர்; அவையல்ல யோகம். மூச்சை

அடக்குவது, மூக்கு நுனியை நோக்கிக்கொண்டு மௌனியாய் உட்கார்ந்திருப்பது ஆகியவையும் யோகமல்ல. சித்த சுத்தி ஏற்பட்டு, நான் எனது என்ற நினைவு அறவே ஒழிதலே யோகமாகும். இச்சித்த சுத்தியின்பொருட்டுப் படிப்படியாக அனுட்டிக்க வேண்டிய எட்டு விதிகளை யோக மதத்தினர் வகுத்தனர். உள்ளத்தைத் தூய்மைப்படுத்த வேண்டின் முதலில் உடலைக் கட்டுப்படுத்த வேண்டும். இது பல்லாயிரம் ஆண்டுகளுக்கு முன் வாழ்ந்த இந்திய தத்துவ ஞானிகள் கண்ட பேருண்மை. சித்த சுத்தியின் பொருட்டு யமம், நியமம் என இரு விதிகள் வகுக்கப்பட்டுள்ளன. இவையிரண்டும் நம் விழைவுகளை நேர் வழிப்படுத்தத் துணை செய்வன. இவற்றுள் முன்னதான யமம், இது தகாது, இது தகாது என எதிர்மறை முகமாக விதிகளை வகுப்பது. உதாரணமாக, பிற உயிர்களை இம்சித்தல், பொய் பேசுதல், களவாடல், உடைமைகளைப் பெருக்குதல் போன்றவற்றைத் தவிர்க்க வேண்டும் என்பது. பின்னதான நியமம், இது தகும், இது தகும் என உடன்பாட்டு முகமாக விதிகளை வகுப்பது. உதாரணமாக, தூய்மை, திருப்தி,. நல்விழைவு, தத்துவ ஞான நூல்களைக் கற்றல் போன்றவைகளே மேற்கொள்ளத் தக்கன என்பது. இவற்றை அடுத்து மேற்கொள்ள வேண்டியவை ஆசனம், பிராணாயாமம் ஆகிய இரண்டுமாகும். இவற்றுள் ஆசனம் என்பது யோகத்தின்பொருட்டு உட்கார வேண்டிய முறையைக் கூறுவது. பிராணாயாமம் மூச்சை அடக்கும் முறையைக் கூறுவது. இத்தகைய ஆரம்ப சாதனைகளால் நமது புலன்களை அவற்றுக்குரிய பொருள்களின்மேலே செல்லவிடாது தடுக்கலாம். இதற்குப் பிரத்தியாகாரம் என்று பெயர். புலன்களை அவற்றுக்குரிய பொருள்களின்மேல் செல்லவிடாது தடுக்கின், மனத்தை ஒருநிலைப்படுத்துவது எளிதாகும். மனம் ஒருநிலைப் படுவது தாரணம் எனப்படும். இந்நிலையை எய்தினால் தான் சாங்கியயோக உண்மைகளை ஊன்றித் தியானிக்க முடியும். இத்தியானத்தின் பயனாக விளைவதே கடைசி

நிலையான சமாதி. இந்தச் சமாதி நிலையினும் இரு படிகள் உள. இரண்டாம் படியை உறக்கம் அற்ற உறக்கம் என்பர். இந்நிலையில் உறக்கத்தில் நமக்கு ஏற்படுவது போல நாம் என்ற உணர்வும், நம்மைச் சூழ்ந்த உலகைப் பற்றிய நினைவும் இல்லாமற்போய்விடுகின்றன. அதே சமயம் இந்நிலை சூன்யமான ஒன்றும் அல்ல. ஏனெனில், புருடன் பிரகிருதித் தளையிலிருந்து விடுபட்டுத் தனது பூரணப் பொலிவுடன் விளங்கும் நிலை இதுவே. இந்த நிலையை அடைந்தவனே சீவன்முக்தன் எனப்படுவான். அவன் பிரகிருதித் தொடர்பு நீங்கியவன். எனவே, ஆசையும் துன்பமும் அவனை அணுகா.

### சாங்கியமும் யோகமும் மாறுபடும் இடம்

இதுவரை சாங்கியமும் யோகமும் தம்முள் அதிகம் மாறுபடாத இடங்களையே குறிப்பிட்டோம். இனி, அவை தம்முள் மாறுபடும் பிரதான இடமொன்றைக் குறிப்பிடுவோம். கண்ணுக்குப் புலனாகும் இந்த உலகம், கண்ணுக்குப் புலனாகாத பிரகிருதி எனப்படும் அதிநுட்பமான ஒரு பொருளிலிருந்து தோன்றுகிறது. காணப்படும் உலகு மட்டுமல்ல; அவ்வுலகினைக் காணும் கண்கூடப் பிரகிருதியிலிருந்தே தோன்றுகின்றது. கண் காண்பதற்குத் துணை செய்யும் மனமும் பிரகிருதியிலிருந்து தோன்றுவதே. இவ்வாறு சாங்கியர் கூறுவதை யோக மதத்தினரும் ஏற்றுக் கொள்வர். ஆனால், அறிவும் உயிருமற்ற இப்பிரகிருதியை உலகை உற்பத்தி செய்யுமாறு இயக்குவது யார்? ''பிரகிருதியை இயக்குவதற்கு ஒருவரும் தேவையில்லை. புருட சந்நிதி, அதாவது உயிர்களின் முன்னிலை மட்டுமிருந்தால் போதும்.'' இதுதான், இறைவன் ஒருவன் உளன் என்பதை ஏற்காதோராகிய சாங்கியர் தரும் விடை. இந்த விடையிலுள்ள குறைபாட்டைச் சாங்கியத்தைப்பற்றிய

கட்டுரையிலே குறிப்பிட்டோம். சாங்கியருடைய புருட-பிரகிருதிக் கொள்கைகளுக்கிடையிலுள்ள முரண்பாடுகளை இருவிதத்தில் நீக்கலாம் என்கின்றார் பேராசிரியர் ஹிரியண்ணா. ஓர் ஆத்ம சக்திதான் பிரகிருதி முழுவதும் செறிந்து நின்று அதனை இயக்கி வழிப்படுத்துகின்றது எனக் கொள்ளலாம். இது பிரம்மம் தானாகவே தன்னிடத்திலிருந்து உலகை உற்பத்தி செய்கின்றது என உபநிடதம் கூறும். ''பிரம்ம பரிணாம வாதத்தை''த் தழுவுவதாகும். இவ்வாறு கொள்வது ஒரு விதம், சுபாவ வாதந்தான் சாங்கியரது ஆரம்பக் கொள்கையாயிருந்திருக்க வேண்டும். அங்ஙனம் கொண்டிருந்தால், புருடன், ஆத்மா என்பன பற்றிப் பேச வேண்டிய தேவையே ஏற்பட்டிராது. காலம் செல்லச் செல்ல ஏனையோருடைய மதங்கள் போலத் தமது மதத்தையும் ஆக்குவதற்கே சாங்கியர் புருடனையும் சேர்த்துக்கொண்டனர் என்பது மற்றது. இவை யாவும் சாங்கியர் அறிவற்றதும் உயிரற்றதுமாகிய பிரகிருதி, அறிவாயும் உயிராயும் விளங்குகின்ற புருடனுடைய தேவைகளைத் தானாகவே உணர்ந்து, அவனுக்கு வேண்டிய தனு கரணப் புவன போகங்களை நல்கி, அவனை ஈடேற்றுகின்றது எனக் கூறத் தலைப்பட்டமையால் ஏற்பட்ட இடர்ப்பாடுகள். பிரகிருதிக்கும் புருடனுக்கும் அப்பால் நின்று இரண்டையும் இயக்கி வழிப்படுத்தும் இறைவன் ஒருவன் உளன் என்பதை ஒப்புக்கொண்டால் சாங்கியருடைய இடர்ப்பாடுகள் நீங்கும். சாங்கியத்திலுள்ள இக்குறையை யோக மதத்தினர் உணர்ந்தனர்; உணர்ந்து அதனை நீக்கவும் ஓரளவு முற்பட்டனர். இங்குதான் சாங்கியமும் யோகமும் தம்முள் மாறுபடுகின்றன. சாங்கியம் கடவுள் உண்டு என்பதை ஒப்புக்கொள்ளவில்லை. யோகம் ஒப்புக்கொள்ளுகின்றது. இதனால்தான் சாங்கியம் **நிரீஸ்வர சாங்கியம்**, அதாவது கடவுள் இல்லையென்பது எனவும், யோகம் **சேஸ்வர சாங்கியம்** அதாவது ஈசுவரன் உளன் என்பது எனவும் வழங்கப்படுகின்றன. இவ்

விதப் பெயரிடுகையிலிருந்து சாங்கியத்துக்கும் யோகத்துக்கும் முக்கிய வேற்றுமை, இந்த ஒன்றுமே என்பது புலனாகின்றது.

## மாறுபாட்டின் விளைவு

இனி, யோக மதத்தினர் இறைவனைப்பற்றிக் கொண்டுள்ள கருத்துகளையும், இறைவன் உண்டு என்பதை அவர்கள் நிரூபிக்கும் விதத்தையும் ஆராய்வோம். யோக மதத்தினர் கொள்கைப்படி பிரகிருதி உலகைச் சிருட்டிப்பதற்கு இறைவனும் ஒரு காரணமாவான். இறைவன் படைப்பவனல்லன். படைப்புக்குத் துணைபுரிவது மட்டுமே அவன் செயல். கடவுளை ஒப்புக்கொள்ளாத சாங்கியத்திலே பக்திக்கு இடமில்லை. புருடன் தானாகவே தன் சுய முயற்சியாலே வீடுபேற்றை அடைய வேண்டும். அதனால்தான் அவர்கள் வீடுபேற்றுக்கு வாயிலாக ஞான மார்க்கத்தை மட்டுமே வற்புறுத்துகின்றனர். கடவுளை ஒப்புக்கொள்ளாத மதங்கள் யாவும் ஞானமார்க்கத்தையே வற்புறுத்தும். ஆனால், கடவுளை ஒப்புக்கொள்ளும் யோகத்திலே பக்திக்கு இடமுண்டு. இறைவனிடத்திலே பக்தி செலுத்தினால் அவன் அருள் கிடைக்கும். இடர்கள் நீங்கி ஈடேறுவது இலகுவாகும்.

## இறைவனது இலக்கணங்கள்

ஆனால், இறைவனை ஏற்றுக்கொண்ட யோக மதத்தினர் அவ்விறைவனுக்குச் சைவ சித்தாந்திகள் போன்ற ஏனைய தத்துவ ஞானிகள் அளித்த சிறப்பு அனைத்தையும் அளிக்கத் தவறியமை இங்குக் குறிப்பிடத்தக்கது. யோக மதத்தினர் கருத்துப்படி இறைவன் என்றும் உள்ளவன்; எல்லாம் அறிபவன்; ஆனால், எல்லாவற்றையும் தன்னுள் அடக்குபவன் அல்லன். பிரகிருதியும் உயிர்களும் அவனது வியாபகத்தைத் தடுத்து எல்லைப்படுத்துகின்றன. மேலே கூறியபடி இறைவன் படைப்பவன் அல்லன்; படைப்புக்குத்

துணை புரிவது மட்டுமே அவன் செயல். இறைவனால் வீடுபேற்றை நல்க இயலாது. வீடுபேற்றை எய்துதற்குத் துணை புரியவே அவனால் இயலும். எனவே, யோக மதத்தினர் கொள்கைப்படி இறைவன் படைப்பவனும் அல்லன்; காப்பவனும் அல்லன்; உயிர்களின் நல்வினை தீவினைகளுக்கு ஏற்ற பலன்களை அளிப்பவனும் அல்லன்; உயிர்களுக்கு வீடுபேற்றை நல்க வல்லவனும் அல்லன்; ஈற்றில் உயிர்கள் சென்று அடைவதும் அவனை அல்ல. அவர்கள் கொள்கைப்படி இறைவனும் ஒரு புருடனே; ஆனால், சற்று விசேடமான புருடன்; "புருட விசேடம்." புருடனுக்கும் இறைவனுக்குமுள்ள வேற்றுமை, புருடன் பெத்த (கட்டுண்ட) நிலையிலிருந்து முத்தி நிலையை அடைபவன். இறைவன் ஒருபோதுமே பெத்த நிலையில் இராதவன். புருடன் பிரகிருதித் தொடர்பிலிருந்து நீங்கி முத்தியை அடைந்தபின் ஒருபோதும் பிரகிருதியோடு தொடர்புறான். ஆனால், இறைவன் என்றுமே பிரகிருதியின் சத்துவ அமிசத்தோடு தொடர்புற்று நிற்பவன். அப்போதுதான் சிருட்டி தொடர்ந்து நிகழ்வதற்கு அவனால் துணை புரிய முடியும்.

### இறைவன் உண்டென்பதை நிரூபிக்கும் விதம்

இத்தகைய கடவுள் உண்டென்பதை யோக மதத்தினர் நிரூபிக்கும் விதம் முக்கியமானது. கடவுளுண்டு என்பதை நிரூபிக்க அறிஞர்கள் பல காரணங்களைக் காட்டுவர். அவற்றுள் தலைசிறந்த ஒன்றாக மேல் நாட்டிலே கருதப்படும் காரணமே யோக மதத்தினர் காட்டும் காரணமும் ஆகும். அதாவது, கடவுள் உண்டென்பதற்குக் காரணம் உலகைப் படைக்க ஒரு படைப்போன் வேண்டுமே என்பது அல்ல. அறியாமையால் அல்லலுறும் உயிர்களின் அறியாமையைப் போக்கி வீடுபேற்றை நல்க ஒரு கருணாகரன்" வேண்டும் என்பதும் அல்ல. உலகிலே நாம் காணும் ஒவ்வொரு பொருளும் ஒவ்வொரு விதத்திலே குறைபாடுடையது. குறை,

குறையின்மையை உணர்த்துகின்றது. குறையின்மையை நன்கு தெரிந்திருப்பதால்தான் குறையைக் குறை என உணருகின்றோம். எனவே, ஒரு குறையும் இல்லாத, நிறைவே மயமான ஒரு பொருள் உண்மையில் இருந்து தான் ஆக வேண்டும். அது நம் கற்பனை; அத்தகைய ஒரு பொருள் உண்மையில் இல்லை எனில், உண்மையில் இல்லை என்ற ஒரு குறை அப்பொருளுக்கு ஏற்படுகின்றது. எனவே, இறைவன் நமது கற்பனை என்பது பொருந்தாது; இறைவன் உண்மையில் உளன். இதுவே யோக மதத்தினர் கடவுள் உண்டு என்பதை நிரூபிக்கும் விதம்.

எல்லா அமிசங்களிலும் நிறைவுடைய ஒரு பொருளே இறைவன் என நிரூபித்த யோக மதத்தினர், தாம் கொண்ட இறைவனுக்குச் சில குறைபாடுகள் கற்பிப்பது முரண் பாடாகும். பேராசிரியர் ராதாகிருஷ்ணனும், ஹிரியண்ணா வும் கூறுவது போல, யோக மதத்தினர் ஏற்றுக்கொண்ட இறைவனுக்கும் அம்மதத்தின் ஏனைய கொள்கைகளுக்கும் நெருங்கிய தொடர்பைக் காணவில்லை என்றுதான் கூறத் தோன்றுகின்றது.

சுருக்கம்

யோகமும் சாங்கியமும் அடிப்படையில் பெரும்பாலும் ஒரே கொள்கை உடையவை. இதனால் யோகத்தையும் சாங்கியம் என்ற பெயரால் குறிப்பிடுவதுண்டு. ஆனால், சாங்கியம் கடவுள் உண்டென்பதை ஒப்புக்கொள்வதில்லை; யோகம் ஒப்புக்கொள்ளுகின்றது. இந்த வேற்றுமையை உணர்த்துவதற்கு யோகத்தைச் சேஸ்வர சாங்கியம், அதாது ஈஸ்வரனை ஒப்புக்கொள்ளும் சாங்கியம் எனக் குறிப் பிடுவதுண்டு. ஆயினும், யோகம், தான் ஒப்புக்கொள்ளும் இறைவனுக்கு, இறைவனை ஒப்புக்கொள்ளும் ஏனையோர் அளிக்கும் சிறப்பை அளிக்கவில்லை.

சாங்கியம் ஞானத்தை வற்புறுத்துகின்றது. யோகம் தியானத்தை வற்புறுத்துகின்றது. யோகத்துக்கு யமம், நியமம், ஆசனம், பிராணாயாமம், பிரத்தியாகாரம், தாரணம், தியானம், சமாதி ஆகிய எட்டும் அங்கங்களாகும். இவையே இக்கட்டுரையின் சுருக்கம்.

# வைசேடிகம் – 1

## இரு அடிப்படைப் பிரச்சினைகள்

தத்துவ ஞான உலகிலே மிக அடிப்படையான பிரச்சினைகள் இரண்டு உள. இவை கீழைத் தேசத் தத்துவ ஞான உலகினுக்கு மட்டும் உரியனவல்ல. மேலைத் தேசத்திலும் இவைதாம் அடிப்படையான மிகப்பெரும் பிரச்சினைகள். இவற்றைத் தீர்ப்பதற்கு ஒவ்வொரு தத்துவ ஞானியும் மேற்கொள்ளும் வழியைப் பொறுத்தனவே தத்துவ உலகில் காணப்படும் ஏனைய கொள்கைகள் யாவும். இந்த இரு பிரச்சினைகளுள் ஒன்று, நமது மனம் மட்டுமே உண்மையில் உள்பொருளா? மனம் மட்டுமன்றிப் புறத்தே உள்ளனவாகத் தோன்றும் பொருள்களும் உண்மையில் உள்ளனவா என்பது. இது ஓர் அர்த்தமற்ற கேள்வி; இத்தகைய ஒரு கேள்விக்கு இடமே இல்லையே என்றுதான் பொதுவாக நம்முள் பலருக்கும் தோன்றும். மேலும் சிந்திக்கின், மனங்கூட உடலோடு அழிந்துவிடும்; எனவே, மனத்தைவிட உண்மையில் உள்ளது என்று கருதத்தக்கன புறத்தே உள்ள இவ்வுலகும், அதன் கண்ணுள்ள பொருள் களுமே என்றுகூட நமக்குத் தோன்றும். நிலைமை இவ் வாறாகவும் உண்மையில் உள்ள பொருள் நமது மனம் மட்டுமே என்று கருதுகின்றனர் அறிஞர் சிலர். அங்ஙனம் அவர்கள் கருதுவதற்கான காரணங்களை முந்திய சில கட்டுரைகளிலே குறிப்பிட்டுள்ளோம். எனவே, அவற்றை இங்கு விவரிக்க வேண்டா.

உண்மையில் உள்ள பொருள் மனமா, புற உலகா அல்லது இரண்டுமா அல்லது இரண்டுமே இல்லையா என்பது கேள்வி. இக்கேள்விக்கு இரண்டும் உண்மையே என விடை பகருவோரே வைசேடிகர். மனமும உண்மை,

புறத்தே நாம் காணும் பொருள்களும் உண்மை என்ற இக்கருத்தைப் பொதுவாகப் பலரும் ஏற்றுக்கொள்வர். இங்ஙனம் நாம் காண்பன யாவும் நாம் காணும் நிலையிலேயே புறத்தே இருக்கின்றன என நம்புவோர் மெய்ம்மை வாதிகள். எனவே, வைசேடிகர் மெய்ம்மைவாதிகள்.

தொடக்கத்திலே குறிப்பிட்ட இரு அடிப்படைப் பிரச்சினைகளுள் மற்றது, இவ்வுலகம் எதிலிருந்து உற்பத்தியாயது? இதன் தோற்றத்திற்குக் காரணமாய் மூலப் பொருள் ஒன்றா பலவா என்பது. உலகம் உண்மையாகவே உள்ள பொருளல்ல; உலகம் யாவு நம் மனத்துள் அடங்கும் எனக் கூறுவோருக்கு ஈற்றில் மனம் என்ற ஒரே பொருள்தான் உண்மைப் பொருள் ஆகும். அவர்கள் ஒருமைவாதிகள். ஆனால், மனமு உண்மை, புறத்தே உள்ள பொருள்களும் உண்மை எனச் சாதிக்கும் வைசேடிகர் போன்றோர் உலகத்தோற்றத்துக்குக் காரணமான மூலப் பொருள் ஒன்று எனக் கொள்ள இடமேயில்லை. பல்வேறு இயல்புகளை உடைய இவ்வுலகத்துக்கு மூலம் ஒரேயொரு பொருள்தான் என்பது பொருந்தாது இதன் மூலமும் பலவே என்பதே வைசேடிகரது முடிவு. இவ்வாறு ஒன்றுக்கு மேற்பட்ட பொருள்களை நிலையானவை என்றோ, அடிப்படையானவை என்றோ கொள்பவர்கள் பன்மை வாதிகள்.

இவ்வைசேடிகரோடு அடிப்படைக் கருத்துகளிலே மிகுதியும் ஒற்றுமையுடையோர் நையாயிகர் எனப்படுவர். இந்த இரு மதத்தினருக்குமிடையே உள்ள கருத்தொற்றுமை காரணமாக, நூல்கள் யாவும் 'நியாய வைசேடிகம்' என இவ்வ இரண்டையும் சேர்த்தே பேசுவது வழக்கம். நியாய வைசேடிகம் என இவை இரண்டையும் இணைத்துப் பேசுவது போலவே நாம் முந்திய கட்டுரைகளில் விளக்கிய சாங்கியத்தையும் யோகத்தையும் இணைத்துச் சாங்கிய யோகம் என நூல்கள் பேசும். நியாயமும் வைசேடிகமும் எங்ஙனம் தம்முள் ஒற்றுமையுடையனவோ அங்ஙனமே சாங்கியமும் யோகமும் தம்முள் ஒற்றுமையுடையன.

வைசேடிகத்தை விளக்கும் நூல்களுள்ளே மிகப் பழையது கணாத முனிவரால் இயற்றப்பட்ட **வைசேடிக சூத்திரம்.**

## அழியும் பொருள்களும் அழியாப் பொருள்களும்

இந்த உலகும், உலகிலுள்ள பொருள்களும் (வேறு சில ஞானிகள் கருதுவது போல) ஒரு பொய்த் தோற்றம் அல்ல. உலகும் உண்மை; உலகிலுள்ள பொருள்களும் உண்மை என வைசேடிகர் கருதினர் என மேலே கூறினோம். அங்ஙனம் கருதினார் எனினும், அவை அழிந்து அழிந்து தோன்றுவதை அவர்கள் கவனிக்கத் தவறவில்லை. பொருள்கள் அழிவதையும் தோன்றுவதையும் கவனியாதார் யாருமிலர். எனினும், சாதாரண அறிவுடையோர் பொருள்களின் அழிவையும் தோற்றத்தையும் தம் கண்ணுக்குப் புலப்படும் எல்லைவரையுமே தொடர்ந்து கவனிப்பர். அதற்குமேல் அவர்கள் அவற்றைத் தொடர்வதில்லை. அதற்கு மேலும் தொடர்ந்து ஆராய்பவர்களே ஞானிகள்.

பொருள்களுக்குத் தோற்றம் என்பது என்ன? அழிவு என்பது என்ன? இதனை அறியும்பொருட்டு ஒவ்வொரு பொருளையும் நன்கு கவனித்தனர் வைசேடிகர். நம் கண்ணுக்குப் புலனாகும் ஒவ்வொரு பொருளும் பிளக்கவோ, பிரிக்கவோ, உடைக்கவோ தக்கதாகவே இருக்கின்றது. ஒவ்வொரு பொருளும் பல பகுதிகளால் ஆயது; எனவே, பகுதிகள் ஒன்று சேர்வதே பொருளின் உற்பத்தி. பின்னர் அப்பகுதிகள் தாமாகவோ பிற காரணத்தாலோ பிரிவதே பொருளின் அழிவு. நூல்களின் சேர்க்கையில் ஆடை என்ற ஒன்று தோன்றுகின்றது. பின்னர் நூல்களாகப் பிரித்து விட்டால் ஆடை என்ற பொருள் இலதாகின்றது. ஆடையாகிய பொருளின் இதே கதிதான் அதன் பகுதியாகிய நூலுக்கும். அந்நூலின் பகுதிகள் சேர்ந்து நூல் தோன்றுகின்றது. பகுதிகள் பிரிய நூல் அழிகின்றது. அந்நூலின் பகுதிகளுக்கும், அப்பகுதிகளின் பகுதிகளுக்கும் இதே கதிதான். இதிலிருந்து பேருண்மை ஒன்று புலனாகின்றது.

எது பகுதிகளையுடையதோ அது அழிவுடையது; அது நிலையற்றது. பகுதிகளை அவயவங்கள் என்றும் கூறலாம். எது அவயவங்களால் ஆகியதோ அதாவது அவயவியோ அது அழியும். இதனைச் சமணம் பற்றிய கட்டுரையில் கூறியுள்ளோம். இதனையே சிவஞானபாடியத்திலும் முதற்சூத்திர விளக்கத்தில், ''உலகம் தோன்றி நின்று அழியும்; பகுக்கப்படும் அவயவப் பகுப்புடைமையின்'' என வலியுறுத்துகின்றார் அதன் ஆசிரியராகிய சிவஞான சுவாமிகள். பகுதிகளாகப் பிரிக்கத்தக்கன யாவு அழியும். எனவே, பிரிக்க முடியாத பொருள் எதுவோ, பகுதி இல்லாத பொருள் எதுவோ, அதற்கு அழிவு கிடையாது என்ற உண்மையும் புலனாகின்றது. அத்தகைய பொருள் உண்டா, உண்டாயின் அது எது என்ற வினாக்கள் எழுவது இயல்பு.

இநத வினாக்களுக்கு விடை காண வேண்டுமாயின், ஏதாவதொரு பொருளை எடுத்து, அது பிரிபடக்கூடிய எல்லைவரை அதனைப் பிரித்துக்கொண்டு செல்லல் வேண்டும். ஓரளவுக்குமேல் அதன் பிரிவு நம் கண்ணுக்குப் புலப்படாது. அதற்கு மேலும் விஞ்ஞானத்தின் துணை கொண்டாவது அதனைத் தொடர்ந்து மேலும் பிரித்துக் கொண்டே செல்லல் வேண்டும். செல்லின், எங்ஙனமாவது பிரிபட முடியாத, அதாவது பகுதியற்ற ஒரு நிலையை அடைந்தே தீருவோம் என்பதே வைசேடிகரது துணிபு. பகுதியற்ற அதிநுட்பமான இப்பொருள்களை வைசேடிகர் அணுக்கள் அல்லது பரமாணுக்கள் என்பர். அணுக்களைப் பிரித்தல் இயலாது. எனவே, அவை அழியாதவை. அவைகளே இவ்வுலகின் தோற்றத்துக்குக் காரணம். அழியாத அந்த அணுக்களே அழியும் இவ்வுலகை ஆக்கி அழிப்பன.

**அணுவை மேலும் பிரிக்கமுடியாது என்பதற்குக் காரணங்கள்**

வைசேடிகர் கூறும் ஏனைய யாவும் ஒருபுறம் இருக்கட்டும். ஒரு பொருளைப் பிரித்துக்கொண்டு செல்லின் பிரிக்க முடியாத நிலையை அது அடைந்தே தீரும் என

வைசேடிகர் சாதிக்கின்றனரோ, அது எங்ஙனம் பொருந்தும், அதை அவர்கள் எங்ஙனம் நிரூபிப்பர் என யாரும் வினவக் கூடும். அதை அவர்கள் நிரூபிக்கும் விதத்தை இங்குக் குறிப்பிடுவது பொருத்தமாகும். வைசேடிகரது கொள்கை களுள்ளே அவர்களது அணுக்களைப்பற்றிய கருத்துகளே மிக முக்கியமானவை. அவர்கள் இரண்டு விதமாகத் தமது கொள்கையை நிலை நாட்டுகின்றனர்.

பொருள்களைக் கடைசிவரை பிரிக்கும்போது கடைசி யாக ஏற்படும் அணுக்களே பொருள்களின் உற்பத்திக்கும் மூலமாகும். பொருள்களைப் பிரித்துக்கொண்டே போனால் பிரிபட முடியாத நிலை ஏற்படுமென்பதை நாம் ஏற்றுக் கொள்ளாவிடில் இரு இடர்ப்பாடு ஏற்படும். பொருள்கள் அணு அணுவாய்ப் பிரிந்து பிரிந்து ஈற்றில் ஒன்றுமேயில்லாது அழிந்துவிடுமென நாம் கொள்ள வேண்டும். அங்ஙன மாயின், ஒன்றுமில்லாத அந்நிலையிலிருந்து ஒரு பொருள் உற்பத்தியாகுமென்பது இயலாது. ஈற்றில் அணுக்களாவது இருப்பின் அவ்வணுக்கள் பல சேர்ந்து பருப்பொருள்களாக இடமுண்டு எனக் கொள்ளலாம், ஒன்றுமேயில்லாது அழிந்து விட்டதெனக் கொள்ளின் அந்நிலையிலிருந்து பொருள்கள் தோன்றுகின்றன எனக் கொள்வது சூன்யத்திலிருந்து உலகை உற்பத்தி செய்யலாம் எனக் கொள்வதாகும். இது பொருந் தாது. இது முதல் இடர்ப்பாடு.

உலகிலுள்ள பொருள்கள் யாவும் அணுக்களால் ஆயவை. அவற்றுள் சில சிறியனவாயும் சில பெரியன வாயும் காணப்படுகின்றன: மிகப்பெரிய மலையையும் காண்கின்றோம். மிகச்சிறிய கடுகையும் காண்கின்றோம். இப்பொருள்களின் பரும வேற்றுமைக்குக் காரணம் யாது? அவற்றிலுள்ள அணுக்களின் தொகையே காரணம். சிறிய தொகை அணுக்களால் ஆய பொருள் சிறிய உருவினது. பெரிய தொகை அணுக்களாலாய பொருள் பெரிய உரு வினது. பொருள்கள் பிரியும் போது ஓர் எல்லைவரை

தான் பிரியும். அந்த எல்லையே அணுநிலை எனக் கொண்டால்தான் அவ்வணுக்களைப் பிரமாணமாகக் கொண்டு, அவற்றின் தொகைக்கு ஏற்பப் பொருள்களின் அளவும் வேறுபடுகின்றது எனக் கொள்ள இடமுண்டு. பிரிவுக்கு ஓர் எல்லையுண்டு எனக் கொண்டால்தான், அவ் வெல்லையைத் தொடக்கமாகக் கொண்டு பொருள்கள் பெரியவும் சிறியவுமாவதை விளக்க முடியும். ''அணுவை மேலும் மேலும் பிரித்துக்கொண்டே போகலாம்; அதற் கோர் எல்லையே கிடையாது'' என்றால் உலகில் பொருள் கள் எங்ஙனம் பெரியவும் சிறியவும் ஆகின்றன என்பதை விளங்கிக்கொள்ள முடியாது. இது இரண்டாவது இடர்ப் பாடு. வைசேடிகர் கூறும் இந்த இரண்டாவது காரணத்தைச் சற்று நிதானமாகச் சிந்தித்தால்தான் நாம் விளங்கிக் கொள்ளல் இயலும். இந்த இரு காரணங்களைக்கொண்டே இவ்வுலகத் தோற்றத்துக்கு மூலம் கண்ணுக்குப் புலனாகாத பரமாணுக்களே என வைசேடிகர் கருதுகின்றனர். உலகத் தோற்றத்துக்குக் காரணம் அணுக்கள் எனக் கொள்வோர் வைசேடிகர் மட்டும் அல்லர். சமணரும், பௌத்தருள் ஒரு சாராரும் அங்ஙனம் கொள்ளுகின்றனர். அவர்கள் மட்டுமன்றிக் கிரீஸ் தேசத் தத்துவ ஞானிகளான **டெமோ கிறிற்றஸ், எபிகியுறஸ்** என்னும் இருவரும் அணுக்களையே உலக உற்பத்திக்கு மூலமாகக் கருதியிருக்கின்றனர்.

வைசேடிகரின் அணுவைப்பற்றிய கொள்கை, இந்தியா, கிரீஸ் முதலிய ஐரோப்பிய நாடுகளோடு தொடர்பு கொண்ட காலத்தை அடுத்தே எழுந்தது. எனவே, வைசேடிகர் கிரேக்க ஞானிகளைப் பின்பற்றியே தமது கருத்துகளை அமைத்திருக்கின்றனர் எனக் கூறும் அறிஞர் களும் உளர். அணுக்கள்பற்றிய கருத்துகளில் கிரேக் கருக்கும் வைசேடிகருக்கும் உள்ள வேற்றுமைகளைக் காட்டி யிருக்கின்றார் பேராசிரியர் ராதாகிருஷ்ணன். வைசேடிகர் கிரேக்கருடைய கருத்துகளைத் தழுவியிருக்கக் காரணம் இல்லை என்றும், அணுக்கள் பற்றிய சில குறிப்புகள்

வைசேடிகர் காலத்துக்கு முன்பே இந்தியாவில் வழங்கின என்றும் ராதாகிருஷ்ணன் குறிப்பிட்டிருக்கின்றார்.

### ஒன்பது திரவியங்கள்

இவ்வுலகத்திலுள்ள ஒவ்வொரு பொருளும் நிலம், நீர், தீ, காற்று, ஆகாசம் ஆகிய பஞ்ச பூதங்களின் சேர்க்கை யாலேயே உற்பத்தியாகின்றன. பொருள்கள் அழிந்ததும் மீண்டும் அப்பஞ்ச பூதங்களாகவே மாறிவிடுகின்றன எனப் பொதுவாகப் பலரும் கூறுவர். இப்பஞ்ச பூதங்களுள் நிலம், நீர். தீ, காற்று ஆகிய நான்கும் பகுதிகளால் ஆகியவை. எனவே, அவையும் அழிவுடையவை என்பதே வைசேடிகர் கொள்கை. இந்நான்கன் பகுதிகளே அணுக்கள்; அணுக்களின் சேர்க்கையிலேயே அப்பூதங்கள் தோன்றுகின்றன. பஞ்சபூதங்களுள் ஆகாசம் மட்டுமே பகுதிகளால் ஆகாதது. இப்பூதங்கள் ஐந்தும் உலக உற்பத்தியை விளக்கப் போதும் என வைசேடிகர் கருதவில்லை. இந்த ஐந்தனோடு காலம், இடம், ஆத்மா, மனம் ஆகிய நான்கையும் அவர்கள் சேர்த்துக்கொண்டனர். இவ்வொன்பதையும் வைசேடிகர் திரவியம் என்பர்.

### சுருக்கம்

ஆன்மாவும் உண்மை; புறத்தேயுள்ள பொருள்களும் உண்மை எனக் கொள்வோரே வைசேடிகர். பொருள்கள் அழியும்; ஆனால், அவற்றை உற்பத்தி செய்யும் அணுக்கள் அழியா. அணுக்கள்தாம் பொருள்களின கடைசி ஒடுக்கம் என்பதை நிரூபிக்க வைசேடிகர் இரு காரணங்கள் காட்டுகின்றனர். அணுவைப்பற்றிய தமது கொள்கையை வைசேடிகர் கிரேக்கரிடமிருந்து பெறவில்லை. ஐவகை அணுக்கள், காலம், இடம், ஆத்மா, மனம் ஆகிய ஒன்பதையும் வைசேடிகர் திரவியம் என்பர். இவைகளே இவ்வுலகின் தோற்ற ஒடுக்கங்களுக்குக் காரணம் என்பனவே இக்கட்டுரையிலே காட்டப்பட்டவை.

## வைசேடிகம் - 2

### அணுவை முதற்காரணமாகக் கொள்ளும் மூவர்

சடப்பொருள்கள் அனைத்தும் அணுக்களால் ஆனவை. பொருள்கள் அழியும், ஆனால். அணுக்கள் அழியா. அணுக்களாகப் பிரிவதே பொருளுக்கு அழிவு. பொருள்கள் நம் கண்ணுக்குப் புலனாவன. ஆனால், அவற்றை ஆக்கும் அணுக்கள் புலனாகா. இவைகளே வைசேடிகரது கொள்கை என முந்திய கட்டுரையிலே கூறினோம். கண்ணுக்குப் புலனாகாத அணுக்கள் உண்டு என்பதற்கு என்ன நிச்சயம் என்பதையும் குறிப்பிட்டோம். உலகத் தோற்றத்துக்குக் காரணம் அணு எனக் கொளவோர் வைசேடிகர் மட்டு மல்லர்; சமணர் கொள்கையும் அதுவே. கிரீஸ் தேசத் தத்துவ ஞானிகளாகிய டெமொகிறிற்றஸ், எபிகியுறஸ் என் போர் கொள்கையும் அதுவே என்றும் காட்டினோம்.

### அணுவின் இயல்பு பற்றிய வேற்றுமைகள்

உலகத் தோற்றத்துக்கு மூல காரணம் அணுக்கள் என் பதில் மட்டுமே மேலே குறிப்பிட்ட மூன்று பகுதியினருக்கும் ஒற்றுமை உண்டு. அவ்வணுக்களின் இயல்புகளைப்பற்றிய கருத்துகளில் அவர்களுக்குள் ஒற்றுமை கிடையாது. அணுக்களைப்பற்றிய கருத்துகளில் அவர்களுக்கிடையே உள்ள வேற்றுமைகளை இங்குக் குறிப்பிடல் வேண்டும்.

சமணர் கொள்கைப்படி அணுக்கள் பலவாயினும், அவை யாவும் ஈற்றில் ஒரே இயல்பையுடையன. 'ஒரே இயல் புடைய அணுக்களால் இவ்வுலகிலே காணும் பல இயல்பு களையுடைய பொருள்கள் தோன்றுதல் எங்ஙனம்?' எனக் கேட்கலாம். 'அணுக்களின் இயல்பு ஒன்றேயாயினும், சேரும் தொகை வேறுபாட்டாலும், விதவேறுபாட்டாலும்

பொருள்களின் இயல்புகளும் வேறுபடுகின்றன,' என்பது சமணர் விடை. ஆனால், வைசேடிகரது கருத்து இது அல்ல. நில அணுக்கள் ஓர் இயல்பும், நீரணுக்கள் ஓர் இயல்பும், தீயணுக்கள் இன்னோர் இயல்பும், காற்றணுக்கள் பிறிதோரியல்பும் உடையன; ஆகவே, அடிப்படையில் நான்கு குண அணுக்கள் உண்டு என்பர் வைசேடிகர். ஒவ்வொரு குணத்திலும் அனந்தம் அணுக்கள் உண்டென்பதும் அவர்கள் கருத்து. அவ்விடத்தில் ஓர் இடர் எழுகின்றது. வைசேடிகரைச் சங்கரர் போன்ற பிற மதத்தினர் கடினமாகத் தாக்குவது இங்குதான். ஒரே இனத்தில் ஒன்றுக்கு ஒன்று சிறிதும் வேற்றுமையில்லாத அணுக்கள் அனந்தம் உளவாயின், அவற்றுள் ஒன்றை மற்றதிலிருந்து பிரித்து அறிவது எங்ஙனம்? பிரித்து அறிய முடியாத நிலையில் அணுக்கள் பல எனக் கொள்ள ஆதாரம் எது என்பது சங்கரரின் ஆட்சேபம். இதற்கு விடையாக வைசேடிகர், ''ஒவ்வோர் அணுவும் தனக்கென ஒரு தனித் தன்மையை—ஒரு விசேடத்தையுடையது. அந்த விசேடமே அதை, அதன் இனத்திலுள்ள ஏனைய அணுக்களிலிருந்து பிரிப்பது'' என்பர். ஒரு நில அணுவை இன்னொரு நில அணுவிலிருந்து பிரிப்பது அதன் விசேட இயல்பு. இங்ஙனம் விசேடம் என ஒரு தத்துவத்தைப் புகுத்தி, அதற்கு மகத்துவம் கொடுத்தமையாற்போலும் இவர்களுக்கு வைசேடிகர் என்ற பெயரும் ஏற்படலாயிற்று! வைசேடிகர் பேசும் இவ்விசேடம் ஆதாரமற்றது. அதனை ஏற்றுக் கொள்ளல் இயலாது என்பதே ஏனையோர் கருத்து. சமணர் கொள்கைப்படி, ஈற்றில் அணுக்கள் யாவும் ஒரே இயல்புடையனவாக வைசேடிகர் கொள்கைப்படி, நில அணு, நீர் அணு, தீ அணு, வளி அணு என அணுக்கள் ஈற்றில் நானகு இனத்தன ஆகும். இது ஒரு வேற்றுமை.

## அணுவை இயக்குபவர் யார் ?

கண்ணுக்குப் புலனாகாத இப்பரமாணுக்கள் இவ்விரண்டாகச் சேர்ந்து இணை அணுக்களாகும். மும்மூன்று

இணைகள் சேர்ந்து, மூவிணை அணுக்களாகும். அந்நிலையிலேதான் அவை நமக்குப் புலனாகும் என்பது வைசேடிகர் கொள்கை. இங்ஙனம், அணுக்கள் இணை அணுவாயும், மூவிணை அணுவாயும் சேரத் தொடங்குவதே சிருட்டியின் ஆரம்பம். ஆனால், தனித்தனியே கிடந்த அணுக்கள் இயங்கத் தொடங்குவதும், பின் ஒன்றோடு ஒன்றுசேருவதும் எதனால்? இவற்றை இயக்குவதும் சேர்ப்பதும் எது? இவற்றுக்கு அவ்வித சக்தி இயல்பாகவே உண்டா? அல்லது புறத்தே எங்கிருந்தாவது கிடைக்கின்றதா? உலகுக்கு மூல காரணம் அணுக்கள் எனக் சொள்ளும் பௌத்தருள் ஒரு சாராரும், சமணரும், அணுக்களை இயக்குவது உயிர்களின் கன்மமே என்பர். அவர்கள் இறைவன் ஒருவன் உளன் என்பதை ஏற்றுக்கொள்வதில்லை. கன்மத்தைக்கூட ஏற்காத கிரேக்கர், அணுக்களுக்கு இயங்கும் சக்தி இயல்பாகவே அமைந்திருக்கின்றது என்பர். இக்கொள்கைகளுள் ஒன்றாவது ஏற்றுக்கொள்ளத்தக்கதாயில்லை. கன்மம் அணுக்களை ஒன்றுசேர்த்து உலகை உற்பத்தி செய்யவும், பின் பிரித்து, உலகை அழிக்கவும் வல்லதாயின், 'இப்போது உலகை உற்பத்தி செய்வோம்; இப்போது அழிப்போம்' எனச் சிந்தித்துத் தீர்மானிக்கவும் அது வல்லதாதல் வேண்டும். அறிவுடைய பொருளுக்கே இது இயலும். ஆனால், கன்மம் அறிவுடைய பொருள் அல்ல. எனவே, பௌத்தரும் சமணரும் கொள்ளும் இக்கொள்கை பொருந்தாது. இனி, கிரேக்கர் கூறுவதைக் கவனிப்போம். இயங்கும் சக்தி அணுக்களுக்கு இயல்பாகவே அமைந்ததாயின். அவை எப்போதும் ஒரே ஒழுங்கில் இயங்கிக்கொண்டிருத்தல் வேண்டும். என்றுமே சிருட்டி நிகழ்ந்தவண்ணமாயேயிருத்தல் வேண்டும். இயக்கம் தடைப்பட்டோ, ஆக்கத்திசையில் சென்றுகொண்டிருந்த இயக்கம் அந்நிலை மாறி அதற்கு எதிர்த்திசையில் செல்லத் தொடங்கவோ காரணமில்லை. ஆகவே, கிரேக்கர் கொள்கையும் பொருந்தாது.

வைசேடிகருள், காலத்தால் முற்பட்டோர் 'அதிர்ஷ்டம்' என்றொரு தத்துவம் அணுக்களை இயக்குகின்றது எனக் கொண்டனரேனும், பின்வந்தோர் அணுக்களை ஒன்று சேர்த்து உலகை ஆக்குவோனும், பின், அவற்றைப் பிரிப்பதன் மூலம் உலகை அழிப்போனும் இறைவனே எனக் கொண்டனர். இது வைசேடிகருக்கும் ஏனையோருக்கும் அணுவைப்பற்றிய கொள்கையில் உள்ள இன்னொரு வேற்றுமை. இறைவனுடைய தொழில் அணுக்களை உற்பத்தி செய்தல் அல்ல. அணுக்கள் அநாதியாயுள்ளன. இவற்றைக்கொண்டு உலகை உற்பத்தி செய்தலே இறைவனது தொழில் என்பது இங்குக் கவனிக்கத் தக்கது.

அணுவை உலகுக்கு மூல காரணமாகக் கொள்ளும் இந்திய மதத்தினர் அனைவரும், சட உலகுக்கு மட்டும் அணுவைக் காரணமாகக் கொள்ளுவதேயொழிய, உயிர்களுக்கு அவற்றைக் காரணமாகக் கருதுவதில்லை. அணுக்கள் போலவே உயிர்களும் அநாதியான, நித்தியப் பொருள்கள் என்பதே அவர்கள் கொள்கை. ஆனால், கிரேக்கர் கருத்துப்படி, அணுக்களிலிருந்தே உயிர்களும் உண்டாகின்றன. இது கிரேக்க தத்துவ ஞானிகளுக்கும் இந்திய தத்துவ ஞானிகளுக்குமுள்ள வேற்றுமை.

### அசத்காரிய வாதம்

அணுக்கள் சேர்ந்து இவ்வுலகிலுள்ள பொருள்கள் யாவற்றையும் உண்டுபண்ணுகின்றன என்பது வைசேடிகர் கொள்கை என்றோம். ஆனால், அணுக்களின் சேர்க்கையால் ஆகும் ஒவ்வொரு பொருளும் அவ்வணுக்களின் சேர்க்கை என்பது மட்டுமா? அல்லது, அச்சேர்க்கைக்குப் புறம்பான ஒன்றா? பகுதிகள் சேர்வால் உண்டாகும் பொருள்கள் அனைத்துக்கும் இவ்வினா பொருந்தும். இரு

பகுதிகள் சேர்ந்து, புதிய ஒரு பொருள் உண்டாயிற்று என வைத்துக்கொள்வோம். அங்ஙனமாயின், அப்பொருள் பகுதிகள் இரண்டும் மட்டுமா? அல்லது மூன்றாவதான ஒன்றா? என்பது கேள்வி. இரு பகுதிகளுமே பொருள்; அவற்றைவிட வேறு எதுவும் இல்லை என்பர் பௌத்தர். ஆனால், வைசேடிகர் அங்ஙனம் கூறார். இரு பகுதி சேர்ந்து புதிதாய் ஒரு பொருள் உண்டாயின், முன்னிருந்த பகுதிகள் இரண்டு; பின் தோன்றிய பொருள் ஒன்று; ஆக மூன்று பொருள்கள் இருக்கின்றன என்பர் வைசேடிகர். பகுதிகளின் சேர்க்கையிலே பகுதிகளுக்குப் புறம்பான, முன்னில்லாத புதிய பொருள் ஒன்று உற்பத்தியாகின்றது என்பதே வைசேடிகரது கருத்து. இங்ஙனம், காரணத்தில் இல்லாது புதிதாக ஒரு காரியம் தோன்றும்; அதாவது பகுதிகளாய காரணத்தில் இல்லாதது, அப்பகுதிகளின் சேர்க்கையாகிய காரியத்தில் தோன்றும் என்ற இக்கொள்கைக்கு 'அசத் காரியவாதம்' அல்லது **'ஆரம்ப வாதம்'** என்று பெயர். காரணத்தில் இல்லாதது காரியத்தில் தோன்றும் என்பதே இதன் பொருள். இது மேலே குறிப்பிட்ட பௌத்தரது கொள்கைக்கு நேர்மாறானது. இவ்விஷயத்தில் பௌத்தரைப் போன்றதே சாங்கியர், சைவ சித்தாந்திகள் போன்ற ஏனையோர் கொள்கையும், வைசேடிகரது இந்த 'அசத் காரியவாதத்துக்கு' நேர்மாறாகச் சாங்கியரும், சைவ சித்தாந்திகளும் மேற்கொள்ளும் கொள்கை 'சத் காரியவாதம்' எனப்படும். இதனைச சாங்கியம் பற்றிய கட்டுரையிலே விளக்கினோம்.

குணங்களின் சேர்க்கை மட்டுமா குணங்களையுடைய பொருளாகிய குணி எனப்படுவது? அல்லது, அது குணங்களைக் கடந்தும், குணங்களை நீக்கியும், தனித்து நிற்கவல்ல ஒன்றா என்ற பிரச்சினையும் இதைப் போன்றதே. இது தத்துவ ஞான உலகிலே மிக அடிப்படையான பிரச்சினைகளுள் ஒன்று. சத் காரியவாதிகள், அசத் காரியவாதத்திலுள்ள பொருந்தாமைகளைக் காட்டும் விதங்களையும்,

அசத் காரியவாதிகள், சத் காரியவாதத்திலுள்ள பொருந்தாமைகளைக் காட்டும் விதங்களையும் சாங்கியம்பற்றிய கட்டுரையிலே விவரித்தோம். எனவே, அவற்றை இங்கு மீண்டும் விவரிக்காது விடுகின்றோம்.

### சமவாய சம்பந்தம்

பகுதிகளுக்கும், அப்பகுதிகளாலாய ஒரு முழுப் பொருளுக்கும் உள்ள தொடர்பை விளக்குவதிலும் வைசேடிகர் வேறு இந்திய மதத்தினர் யாருமே கைக்கொள்ளாத மிக விசித்திரமான தத்துவம் ஒன்றைக் கைக்கொள்ளுகின்றனர். ஏதாவது இரு பொருள்களுக்கிடையில், உதாரணமாக ஒரு மேசைக்கும் அதன மேலுள்ள புத்தகத்துக்குமிடையிலுள்ள தொடர்பைச் **'சம்யோக சம்பந்தம்'** என்பர் வைசேடிகர். ஆனால், மேசையின் கால்களுக்கும் மேசைக்குமுள்ள சம்பந்தம் இத்தகையது அல்ல. அது மிக நெருங்கிய சம்பந்தம். அதனை வைசேடிகர் 'சமவாய சம்பந்தம்' என்பர். இரண்டுக்குமுள்ள வேற்றுமையை விளங்கிக்கொள்வது இலகு. சம்யோகத்திலே, சம்பந்தப்பட்ட இரு பொருள்களுள், ஒன்றுக்காவது பங்கம் ஏற்படாது இரண்டையும் பிரித்தல் இயலும். ஆனால், சமவாயத்தில் அது இயலாது. கால்களாகிய பகுதிகளை, மேசையாகிய முழுப்பொருளிலிருந்து பிரிக்கும்போது, மேசை அழிகின்றது. எனவே, பொருள் பொருளாயிருக்க அதனிலிருந்து, அதன் பகுதிகளைப் பிரிக்க முடியாத சம்பந்தம் எதுவோ அது சமவாயம். நூல் பகுதி; புடைவை அந்நூலால் ஆகிய பொருள். நூலுக்கும் புடைவைக்கும் உள்ள சம்பந்தம் சமவாயம். சம்பந்தப்பட்ட இரு பகுதியுள் ஒன்றை அழிக்காது, அவற்றைப் பிரித்தல் இயலாது. புடைவையிலிருந்து நூலைப் பிரிப்பதாயின், புடைவை அழியும், சமவாயம் என்று ஒரு சம்பந்தத்தை வற்புறுத்தியது வைசேடிகரின் சிறப்பாகும். இது அவர்களது அசத் காரியவாதத்தோடு மிகுதியும் தொடர்புடையது. பகுதிகள் சேரும்போது, புதிதாய் ஒரு பொருள்

தோன்றுகின்றது என்ற அவர்களது கொள்கைக்கு ஆதாரமாகவே, பகுதிகளுக்கும் முழுப்பொருளுங்குமிடையே சமவாயம் என்ற இச்சம்பந்தத்தையும் அவர்கள் கைக்கொள்ளுகின்றனர். இது சற்று ஆழ்ந்து சிந்திக்கின் புலனாகும்.

பகுதிகளையும் பகுதிகளாலாய பொருளகளையும் மட்டுமன்றிப் பகுதிகளுக்கும், பொருளுக்குமிடையிலுள்ள இச்சம்பந்தத்தையும் வைசேடிகர் ஒரு பொருளாகக் கருதுவது விசித்திரம். இதைப் போலவே முன்னர்க் குறிப்பிட்ட விசேடத்தைக்கூட அவர்கள் பொருளாகக் கொள்வர். ஏனைய தத்துவ ஞானிகள் யாவரும் பொருள்களை ஒன்றனுள் ஒன்றை உட்படுத்தி, தொகையைச் சுருக்கி, எல்லாவற்றையும் ஒரு தத்துவத்துள் அடக்கவோ, எல்லாவற்றுக்கிடையேயும் ஓர் ஒருமைப்பாட்டைக் காணவோ முயலுவர். ஆனால், வைசேடிகர் பன்மை மோகத்தில் அமிழ்ந்து பொருள்களுடைய விசேடத்தையும், பொருள்களுக்கிடையேயுள்ள சம்பந்தத்தையும்கூடப் பொருள்களாக்க முயலுகின்றனர்.

சுருக்கம்

வைசேடிகருக்கும், அவரைப் போல உலகத் தோற்றத்துக்கு மூலம் அணு எனக் கொள்ளும் ஏனையோருக்குமுள்ள வேற்றுமைகள் சிலவும், வைசேடிகர் தமது அணுக் கொள்கைக்கு ஆதாரமாகக் கையாளும் விசேடம், அசத்காரியவாதம், சமவாயம் ஆகிய மூன்று முக்கிய தத்துவங்களும் இங்கு விளக்கப்பட்டன.

# நியாயம் - 1

## நையாயிகர் மெய்ம்மைவாதிகள்

புறத்தே உள்ள பொருள்களுக்கும், அவற்றைக் காணும் நம் மனத்துக்கும் உள்ள தொடர்பை நிர்ணயிப்பது தத்துவ ஞான உலகில் ஒரு பெரும் பிரச்சினை என முன்னர்ப் பன்முறை குறிப்பிட்டுள்ளோம். புற உலகம் நம் மனத்தின் சிருட்டியா? அது நம் மனத்துள் அடக்கமா? அல்லது அது நம் மனத்தில் மட்டுமன்றி, உண்மையிலே புறத்தே உள்ளதா? என்பது கேள்வி. ''புறத்தேயுள்ள பொருள்களின் இருப்பும், இல்லாமையும், தோற்றமும் மறைவும் நம் மனத்தைப் பொறுத்தன அல்ல; நம் மனம் இருப்பிலென் இல்லாதொழியிலென்; புறவுலகமும் அதன்கணுள்ள பொருள்களும் இருந்தே தீரும்'' என மேலே எழுப்பிய வினாவுக்கு விடை பகருவோரே, நியாயம் என்னும் மதத்தைச் சேர்ந்தோர். நியாய மதத்தை நையாயிகம் என வழங்குவதுமுண்டு. அதனை ஏற்றுக் கொண்டோரை நையாயிகர் எனலாம்.

## பிரத்தியட்சப் பிரமாணத்திலுள்ள குறை

நாம் காணும் ஒவ்வொரு பொருளும் நம் மனத்தில் மட்டுமன்றி வெளியுலகிலும் இருக்கின்றது எனக் கருதுவோர் மட்டுமல்லர் நையாயிகர்; அங்ஙனம் கருதுவோருள்ளே மிக முன்னணியில் நிற்பவர்களும் அவர்களே. உலகம் நம் மனத்துள் உள்ளது அல்ல; அது மனத்துக்கு வெளியே உண்மையாகவே இருக்கின்றது என்பது நையாயிகர் கருத்துப்படி ஒரு நம்பிக்கை மட்டும் அல்ல. காட்சியை மட்டும் ஆதாரமாகக் கொண்டு நையாயிகர் இம்முடிவை அடையவில்லை. ''வெளியே உள்ள ஒவ்வொரு பொருளையும் நாம் நேராகப் பார்க்கின்றோம். எனவே, நாம்

பார்ப்பது போல் ஒவ்வொரு பொருளும் புறத்தே இருக்கின்றது; உலகமும் இருக்கின்றது என்பதில் எவ்வித சந்தேகம்'' என்று யாருமே கேட்கமாட்டார். உண்மையில் இல்லாத பொருள்கள் எத்தனையோ சமயங்களில் உண்மையில் இருப்பனவாகக் காணப்படுகின்றன. தார் இடப்பட்ட தெருக்களில் வெயிற்காலங்களில் மோட்டாரிலே செல்லும் போது நம் எதிரே சற்றுத் தூரத்திலே தண்ணீர் இருப்பதாகத் தெரிகின்றது. ஆனால், இது உண்மை அல்ல. உண்மையில் இல்லாத பொருளாகிய நீரை உண்மையில் இருப்பதாகவே காண்கின்றோம். உண்மையில் இல்லாத ஒன்று இருப்பதாகக் காணப்படுவதற்கும் இது ஓர் உதாரணம். இது ஒரு புறமாக, நமது காட்சியில் பல சமயங்களில் நாம் ஒன்றை இன்னொன்றாகவும் காண்கின்றோம். பட்டைச் கயிறு நமக்குப் பாம்பாகக் காட்சியளிக்கின்றது. நாம் நேரே காண்கின்றோம் என்ற ஒரே காரணத்தை மட்டும் கொண்டு உலகு உண்மை எனக் கொள்ளமுடியாது என்பதையே இத்தகைய உதாரணங்கள் வலியுறுத்துகின்றன.

ஒரு பொருள் நம் கண்ணுக்குப் புலனாகின்றது. கண்ணுக்குப் புலனாகின்ற காரணத்தால் நாம் காண்பதுபோல் அது புறத்தே உண்மையில் இருக்கின்றது எனக் கொள்வது காட்சியளவை அல்லது பிரத்தியட்சப் பிரமாணம் எனப்படும். இப்பிரத்தியட்சப் பிரமாணத்தைப் பிரமாணங்களுள் மிக முக்கியமானதாகவே நையாயிகர் கருதுகின்றனர். ஆனாலும், இந்த ஒன்றை மட்டுமே கொண்டு உலக உண்மையை நிரூபிக்க அவர்கள் முற்படவில்லை என்ற கருத்தையே மேலே குறிப்பிட்டோம். வெறும் நம்பிக்கையைக் கொண்டோ, வெறும் பிரத்தியட்சப் பிரமாணத்தைக் கொண்டோ, உலக உண்மையை நிரூபிக்க விரும்பாத நையாயிகர், ''ஆன்றோர் கூறியிருக்கின்றனர்; அதனால், உலகம் உண்மை; அல்லது வேதத்தில் அங்ஙனம் கூறப்பட்டிருக்கின்றது; அதனால் உலகம் உண்மை'' என்று

கொள்ளவும் முற்படவில்லை. உலகம் உண்மை என்பதைத் தர்க்க ரீதியாக நிலைநாட்ட வேண்டுமென அவர்கள் விழைந்தனர்.

**பெயர்க் காரணம்**

ஓர் உண்மையைத் தர்க்க ரீதியாக நிலைநாட்ட வேண்டுமாயின், தர்க்கத் திறன் வேண்டும். சரியாகத் தர்க்கிப்பது எங்ஙனம் என்பதை அறிதல் வேண்டும். தர்க்கத்தின் முடிவு சரியாதல் வேண்டின், தர்க்கிக்கும் முறை சரியாதல் வேண்டும். இதனை நையாயிகர் உணர்ந்தது போல் வேறு யாருமே உணரவில்லை என்றுகூடக் கூறி விடலாம். இதுதான் அவர்களுடைய சிறப்பு. தர்க்கத்தின் முடிவைவிட, தர்க்க முறைக்கே அவர்கள் முக்கியத்துவம் அளித்தனர். நியாயிப்பதால் அடையும் முடிவுகளை விட்டு, நியாயிக்கும் முறையிலே சென்றது அவர்களுடைய கவனம். இத்துறையிலே வேறு எம்மதத்தினரும் செலுத்தாத அளவு கருத்தைச் செலுத்தி, செம்மையாக நியாயிப்பது எங்ஙனம் என வரையறை செய்து, வரம்பு அமைக்க முற்பட்ட பெருமையினால்தான், நையாயிகர் என்ற சிறப்புப் பெயரும் இவர்களுக்கு ஏற்படலாயிற்று.

**நையாயிகரும் அரிஸ்டோட்டலும்**

இத்துறையிலே இவர்களோடு ஓரளவு ஒப்பிடத்தக்க சிறப்பு, கிரேக்க தேசத்துப் பிரபல தத்துவஞானியாகிய அரிஸ்டோட்டலுக்கு மட்டுமே உரியது. அரிஸ்டோட்டல் கூட, தமது கொள்கைகளுக்குள்ளே சிலவற்றை நையாயி கரை ஒட்டியே அமைத்துக்கொண்டார் எனக் கருதுவோரும் உளர். அக்கால இந்தியத் தார்க்கிகர்களோடு உரையாடும் வாய்ப்பை அலெக்சாண்டர் என்பவர் பெற்றிருந்தார். இந்தியக் கருத்துகள் அரிஸ்டோட்டலுக்கு எட்டியது அலெக்சாண்டர் மூலமே என்பது மேலே குறிப்பிட்டோர் கருத்து. இதற்கு நேர்மாறாக, அரிஸ்டோட்டலின் சில

முறைகளையே நையாயிகர் பின்பற்றினர் எனக் கருது வோரும் சிலர் உளர். ''இங்ஙனம் கொள்வது பொருந் தாது. அரிஸ்டோட்டலிடமிருந்து நையாயிகர் பின்பற்றி யவை எனக் கருதப்படும் கொள்கைகள் அரிஸ்டோட்டல் காலத்துக்கு முன்பே இந்தியாவில் வழங்கின'' எனக் கூறு கின்றார் ராதாகிருஷ்ணன்.

### பிரமாண சாத்திரம்

மேலே குறிப்பிட்டதற்கு இயைய, உலகு, உயிர், இறைவன் ஆகியவை உண்மையா? பொய்யா? என்பதைச் சரியாக நிர்ணயிக்க வேண்டுமாயின், இவற்றைப்பற்றிய அறிவு நமக்கு எங்ஙனம் ஏற்படுகின்றது என்பதை முதலில் ஆராய வேண்டும். இவற்றைப்பற்றிய அறிவை நமக்குத் தரும் வாயில்கள் எவை? எவ்வெவ் வழிகளால் நாம் ஒரு பொருளைப்பற்றிய அறிவைப் பெறுகின்றோம்? அறிவைத் தரும் வழிகளை அளவைகள் அல்லது பிரமாணங்கள் எனக் குறிப்பிடுவதே மரபு என முன் குறிப்பிட்டுள்ளோம். இப் பிரமாணங்களின் மூலம் நமக்குக் கிடைக்கும் அறிவு சரி யானதா அல்லது பிழையானதா என்பதை அறிவது எங் ஙனம்? பிரமாணத்துக்கு எது பிரமாணம்?

எவ்வித அறிவும் நிகழ்வதற்கு நான்கு அம்சங்கள் தேவை. இவை நான்கும் இன்றியமையாதவை. முதலா வது, அறிவு நிகழ்வதற்கு நிலைக்களனான அறிபவன் தேவை. இவனை வடமொழியாளர் பிரமாதா என்பர். இரண்டாவது, அறியப்படும் பொருள். இது பிரமேயம் எனப்படும். மூன்றாவது, அறிவு வரும் வழி. இதுவே மேலே குறிப்பிடப்பட்ட பிரமாணமாகும். நான்காவது அறிவு. இது பிரமிதி எனப்படும். பிரமாதா, பிரமேயம், பிரமாணம், பிரமிதி, அதாவது முறையே அறிபவன், அறிபொருள், அறிவு வரும் வழி, அறிவு ஆகிய நான்கனுள் ளும் அறிவைப் பெறும் வழியாகிய பிரமாணத்துக்கு

முதன்மை கொடுத்தனர் நையாயிகர். பிரமாணம் சரியானதானால்தான் அப்பிரமாணத்தைக் கொண்டு நாம் பெறும் பிரமிதியும் சரியானது ஆகும் என்பது அவர்களுடைய கட்சி. நையாயிகரது இக்கொள்கை பாராட்டத் தகுந்தது. பிரமாணத்துக்கு முழு முதன்மையும் கொடுத்து, அதனை விரிவாக ஆராய்ந்த காரணத்தால் நையாயிகருடைய மதத்தைப் பிரமாண சாத்திரம் என வழங்கும் ஒரு மரபும் ஏற்படுவதாயிற்று.

### பிரதியட்சம்பற்றிய விளக்கம்

இதுவரை நையாயிகர் கருத்துப்படி பிரமாணங்கள் முக்கியம் என்பதை மட்டுமே வற்புறுத்தினோம். இனி. அவர்கள் கைக்கொண்ட பிரமாணங்களை ஓரளவு விளக்குவோம். எல்லாமாக மொத்தம் ஆறு பிரமாணங்கள் உள, அவற்றுள் நான்கை மட்டுமே நையாயிகர் கைக்கொள்ளுகின்றனர். முதலாவது பிரமாணம் பிரத்தியட்சம். இது மிகச் சாதாரணமானது. இதனை எல்லா மதத்தினரும் ஏற்றுக்கொள்வர். பிரத்தியட்சத்தை ஒரு பிரமாணமாக எல்லோரும் ஏற்றுக்கொண்ட போதிலும், அதை விளக்குவதிலும் அதன் விவரங்களிலும் பெரும் கருத்து வேறுபாடுகள் காணப்படுகின்றன. எனது அறையினது ஜன்னலைத் திறந்ததும் எதிரேயுள்ள வாழை என் கண்ணுக்குத் தென்படுகின்றது. இங்கே அறிபவன் நான். அறிவுக்குரிய பொருள் வாழை. 'நான் காண்பது வாழை' என என் மனத்தில் ஏற்படும் உணர்வு அறிவு. இந்த அறிவுக்குப் பிரமாணம் பிரத்தியட்சம். அதனை நான் நேராகவே பார்க்கிறேன். எனவே, அது பிரத்தியட்சம். ஆனாலும், பிரத்தியட்சம என்கின்றோமேயொழிய, பிரத்தியட்சம் என்பது என்ன என்பதை நாம் ஊன்றிச் சிந்திப்பது கிடையாது. 'வாழையை நேரே பார்க்கிறோம்; வாழை என அறிகிறோம்; இதில் சிந்தனைக்கோ ஆராய்ச்சிக்கோ என்ன இருக்கிறது?' எனப் பலரும் கேட்கக்கூடும். ஆனால்,

சிந்திக்கத் தொடங்கினால்தான் தெரியும் எத்தனை சிக்கல் கள் இருக்கின்றன என்பது. உண்மையில் தத்துவஞானம் அனைத்தும் இங்குதான் ஆரம்பமாகின்றது. வேதாந்தம், சித்தாந்தம் என்ற பிரிவுகூட இங்குதான் ஆரம்பமாகின்றது என்றுகூடக் கூறவிடலாம். நாம் நேராகப் பார்த்து ஒவ் வொரு பொருளையும் அவ்வப்பொருளாக அறிகிறோம் என்னும் போது உண்மையில் என்னென்ன நிகழ்கின்றன என்பதை ஆராய்வதிலேயே உலகப்பிரசித்தி பெற்ற ஜெர் மன் தத்துவஞானியாகிய கான்ற் தமது வாழ்நாள் முழு வதையும் செலவிட்டார்.

வாழை நிற்குமிடத்துக்கு நாம் போகவில்லை. வாழை நாம் நிற்குமிடத்துக்கு நகர்ந்து வரவுமில்லை. புறத்தே யுள்ள வாழை நம் உள்ளத்தே புகுந்தது யாங்ஙனம்? இதனை நன்கு அறிய வேண்டுமாயின், ஒளி நூலறிவு, உள நூலறிவு, உயிர்பற்றிய அறிவு முதலிய அனைத்தும் தேவை. பிரத்தி யட்ச விளக்கத்தையொட்டி எழுந்த கருத்து வேறுபாடு களனைத்தையும் இங்கு விவரித்தல் இயலாது. உதாரணத் துக்கு இரண்டொன்றை மட்டும் இங்குக் குறிப்பிடுவோம்.

பிரத்தியட்சத்திலே நமது புலன்களுக்கும், புறத்தே யுள்ள பொருள்களுக்கும் நேரடியான தொடர்பு உண்டா? இல்லையா? என்பது கேள்வி. புலன்களுக்கும் பொருள் களுக்கும் நேரடியான சம்பந்தம் உண்டு என்பதே நையாயி கர் கொள்கை. இச்சம்பந்தம் 'பிராப்பியகாரி' எனப்படும் நையாயிகர் மெய்ம்மைவாதிகள்; அதாவது புறப்பொருள் கள் யாவும் நம் மனத்தைப் பொறுத்தன அல்ல; சுதந்தர மாகவே உள்ளன என வற்புறுத்துவோர். தீவிர மெய்ம்மை வாதத்தின் விளைவுதான் அவர்கள் பிரத்தியட்சத்தில் புறத்தேயுள்ள பொருள்களுக்கும் புலன்களுக்கும் நேரடியான சம்பந்தம் உண்டென்பதும். இக்கொள்கையை மீமாம் சகரும் ஏற்றுக்கொள்ளுகின்றனர். ஆனால், பௌத்தர் பல காரணங்களைக் காட்டி இதை மறுக்கின்றனர். உதா

ரணமாகக் கட்புலனை எடுத்துக்கொள்வோம். நையாயிகர் கூறுவது போல, புலன் சென்று பொருளை அடைவதனாலேயே அறிவு ஏற்படுகின்றது எனின், ஒரு மர நுனியையும், அதற்கு எவ்வளவோ தூரத்துக்கு அப்பாலுள்ள சந்திரனையும் ஒரே அளவு நேரத்திலே அட்புலன் சென்று சேர்த்துவிடுகின்றதே! இது எங்ஙனம்? கண்ணாடிப் பெட்டிக்குள் வைக்கப்பட்ட பொருள்களைக் கண் காணுகின்றது எங்ஙனம்? இவை போன்ற தடைகளே பௌத்தர் எழுப்புவன. இவற்றுக்கு இன்று யாருமே எளிதில் சமாதானம் கூறிவிடலாம். நையாயிகரும் இவற்றுக்கு விடை கூறாது விடவில்லை.

பொருளோடு நேர் சம்பந்தமில்லாமலே அறிவு ஏற்படும் எனப் பௌத்தர் கொள்வது 'அபிப்பிராயகாரி' எனப்படும். பொருளோடு புலன் நேராகத் தொடர்புற்றே அதனை அறியும் எனக் கொள்ளும் நையாயிகர், அதே மாதிரியே அபாவத்தையும், அதாவது பொருளின் இன்மையையும் அறியும் எனக் கொள்வது சற்று வியப்பாகும்.

நையாயிகர் பிரத்தியட்சத்தை லௌகிகப் பிரத்தியட்சம், அலௌகிகப் பிரத்தியட்சம் என இரண்டாகப் பிரிப்பர். லௌகிகத்தைப் பாகியம் அல்லது புறம்; மானசம் அல்லது உள் என மேலும் இரண்டாகப் பிரிப்பர். சுவை, ஒளி, ஊறு, ஓசை, நாற்றம் அனைத்தும் லௌகிகப் பிரத்தியட்சம் ஆகும். ஒரு மனிதனை இன்னான் என்று அறிவதோடுகூட அவனை மனிதனாக அறியும்போது, மனித இனத்துக்கு மட்டுமே புரியப் பொதுத் தன்மைகளை அவனிடம் காண்கின்றோம். இப்பொதுத்தன்மையைக் காண்பது அலௌகிகப் பிரத்தியட்சத்துக்கு உதாரணம். ஒரு பொருளை நாம் திடீரென்று பார்க்கும்போது. முதலில் அதன் குண விவரங்கள் சேராத நிலையில் அதனைக் கண்டு, பின்னர்தான் அதன் குணவிசேடங்களோடு சேர்த்து அதனைக் காண்கின்றோம் என்பதே நையாயிகர் கொள்கை.

முதற்காட்சியை நிர்விகல்பக் காட்சி எனவும், இரண்டாவது காட்சியைச் சவிகல்பக் காட்சி எனவும் வழங்குவர். ஆனால், இரண்டுக்கும் இடையீடில்லை என்னும் அளவு வேகத்தில் இவை நிகழ்வதால் நிர்விகல்பக் காட்சியை யாருமே உணர்வதில்லை. ஒரு மேசையைக் காணும்போது அதன் சதுர வடிவம், அதன் கடினத்தன்மை, அதன் நீளம் முதலிய இயல்புகளைக் காண்பதற்கு முன் உள்ள நிலையில் மேசையைக் காண்பதே நிர்விகல்பக் காட்சி எனக் கொள்ளலாம். நையாயிகருடைய இக்கொள்கையைப் போன்றதே கான்ற் கண்ட முடிவும். குணம் வேறு; குணங்களையுடைய குணி வேறு என்று நையாயிகர் பிரிப்பதனால்தான் இங்ஙனம் நிர்விகல்பக் காட்சி, சவிகல்பக் காட்சி என இருவகைக் காட்சிபற்றிப் பேச வேண்டிய அவசியம் அவர்களுக்கு ஏற்பட்டது. குணம் வேறு; குணி வேறு அல்ல. குணங்களுக்குப் புறம்பாகக் குணி என எதுவும் இல்லையெனக் கொள்ளும் பௌத்தர் போன்றோர் நையாயிகருடைய கொள்கையை ஏற்பதில்லை.

நையாயிகர் கைக்கொள்ளும் இரண்டாவது பிரமாணமும் மூன்றாவது பிரமாணமும் முறையே அநுமானமும் ஆப்த வாக்கியமும் ஆகும். அவைகளை உலகாயதம் பற்றிய கட்டுரையிலே விளக்கியுள்ளோம். எனவே, அவற்றை விடுத்து நையாயிகரது நான்காவது பிரமாணமாகிய உபமானத்தை விளக்குவோம்.

### உபமானம்

நாம் முன் கண்டிராத மருந்துச் செடி ஒன்றைத் தேடிப் பிடுங்க வேண்டும் என்று வைத்துக்கொள்வோம். அதனை அறிந்த ஒருவர் நமக்குத் தெரிந்த செடிகளுள் அது எதைப் போன்றது என்பதைக் கூறி, நமக்குத் தெரிந்த செடிக்கும் அதற்குமுள்ள வேற்றுமையையும் கூறினால், நாம் அதனைத் தேடிக் கண்டுகொள்ள முடியும். இங்கு

உபமானத்தின் மூலமே நாம் புதுச் செடி ஒன்றைப்பற்றிய அறிவைப் பெறுகின்றோம். எனவே, இந்த அறிவுக்குப் பிரமாணம் உபமானம்.

### சுருக்கம்

மெய்ம்மைவாதிகளுள் மிக முன்னணியில் நிற்போரே நையாயிகர். நியாயத்துக்கு முதன்மை கொடுத்தமையால் இவர்களுக்கு நையாயிகர் என்ற பெயரும், பிரமாணத்துக்கு முதன்மை கொடுத்தமையால் இவர்களது தரிசனத்துக்குப் பிரமாண சாத்திரம் என்ற பெயரும் ஏற்படலாயின. நையாயிகர் பிரத்தியட்சம், அநுமானம், ஆப்த வாக்கியம், உபமானம் ஆகிய நான்கு பிரமாணங்களை ஒப்புக்கொள்வர். பிரத்தியட்சத்தை விளக்குவதில் அவர்களுக்கும் ஏனையோருக்கும் வேற்றுமை உண்டு. பிரத்தியட்சத்தில் புலன்களுக்கும் புறத்தேயுள்ள பொருள்களுக்கும் நேரடியான தொடர்பு உண்டென்பது நையாயிகர் கொள்கை என்பன இங்குக் கூறப்பட்டன.

# நியாயம் - 2

தத்துவ ஞானத்துக்கு மிக முக்கியமானது பிரமாணம். பிரமாணம் என்பது ஒவ்வொரு பொருளையும் ஒவ்வொரு செய்தியையும் நாம் அறியும் வழி. நமக்கு ஏற்படும் அறிவு பல தரத்தது. நம் எதிரே ஒரு மரம் நிற்கின்றது; மாடு ஓடுகின்றது என்பன போன்றவற்றை நாம் அறிவது ஒரு வகை, இவற்றை நாம் நேரே பிரத்தியட்சமாகக் காண்கிறோம். நாளைக் காலை சூரியன் உதிப்பன் என்பதை இன்றே அறிவோம். இந்த நிகழ்ச்சியை இன்னும் நாம் நேராகக் காணவில்லை. நேராகக் காணாத ஒன்றை அறியும் அறிவு இன்னொரு வகை. சூரியன் உதிப்பதை நாளைப் பொழுது விடிந்தாலாவது நேராகப் பார்த்தல் கூடும். ஆனால், உயிரைப்பற்றி அறிவோம்; இறைவனைப்பற்றி அறிவோம். எனினும், அவற்றை ஒரு போதும் மேலே குறிப்பிட்டவற்றைக் காண்பது போலக் காண முடியாது. ஆயினும், அவற்றைப்பற்றிய அறிவும் நமக்குண்டு. அத்தகைய அறிவு மற்றொரு வகை. இத்தகைய பல திறப்பட்ட அறிவை நமக்குத் தரும் வழிகளும் பலவாகும். நமக்கு வரும் அறிவு நாம் கைக்கொள்ளும் வழியைப் பொறுத்தது. இதனால்தான் தத்துவ ஞானத்துக்கு மிக முக்கியம் பிரமாணம் என்றோம். இதனை நையாயிகர் உணர்ந்த அளவு வேறு யாருமே உணரவில்லையென்று முந்திய கட்டுரையில் குறிப்பிட்டோம்.

வழி பிழையாயின் அவ்வழியால் வரும் அறிவும் பிழையாகும். எனவே, அறிவைவிட அறிவைத் தரும் வழிகளே முக்கியம் என்றுகூடக் கூறிவிடலாம். இதனால்தான் தத்துவ ஞானிகள்—அவருள்ளும் சிறப்பாக நையாயிகர்—அறிவைக் கொணரும் வழிகளை ஆராய்வதிலே பெரிதும்

றுப்பட்டனர். எல்லாமாக எத்தனை வழிகள் நமக்கு அறிவைத் தரவல்லன? அவற்றுள் எது எது சரியான அறிவைத் தர வல்லது என்பவற்றை ஆராயத் தொடங்கினர் பண்டைய இந்திய தத்துவ ஞானிகள். பிரமாணங்களுள் எது வலிமையுடையது, எது சரியான அறிவைத் தர வல்லது, எது ஏற்றுக்கொள்ளத் தக்கது என ஒருவர் கொள்ளுகின்றாரோ, அதற்குத் தகவே உலகு, உயிர், இறைவன்பற்றிய அவரது கொள்கைகளும் அமையும். அக்கொள்கைகளே வாழ்க்கையில் அவர் மேற்கொள்ளும் ஒழுக்கநெறிகளை நிர்ணயிப்பன. எனவே, பிரமாணம் நமது அறிவைப் பாதிக்கின்றது. அவ்வறிவு வாழ்வைப் பற்றிய நமது கருத்து. உளப்போக்கு, நமது குறிக்கோள், நாம் வாழும் விதம் ஆகிய அனைத்தையும் பாதிக்கின்றது. நாம் வாழ்வில் அனுட்டிக்கும் நியம நிட்டைகள், உலகு உயிர் இறைவன் ஆகியவைபற்றி நமக்குள்ள அறிவைப் பொறுத்தன. அந்த அறிவு நாம் கைக்கொள்ளும் பிரமாணங்களைப் பொறுத்தது. இதனை உலகாயதம், பௌத்தம் பற்றிய கட்டுரைகளிலும் குறிப்பிட்டுள்ளோம். ஒருவரோ ஒரு மதமோ ஏற்றுக்கொள்ளும் பிரமாணங்கள் எவையென்று அறிந்தாலே போதும். அப்பிரமாணங்களைக் கொண்டே அவரோ அம்மதமோ கைக்கொள்ளும் கொள்கைகள் எவை என்று கூறிவிடலாம். அவ்வளவு நெருங்கியது பிரமாணங்களுக்கும் தத்துவக் கொள்கைகளுக்குமுள்ள தொடர்பு. இத்தொடர்பை உணர்ந்து பிரமாண சாத்திரம் என்றுகூடக் கூறும் அளவு நையாயிகர் பிரமாணத்துக்கு முதன்மை கொடுத்தமையால்தான் பிரமாணம்பற்றிய குறிப்புகளை இங்குச் சற்று விரிக்கலானோம்.

பிரமாணங்களை ஆராய்ந்த அறிஞர் எல்லாமாக மொத்தம் ஆறு பிரமாணங்களே உள்ளன என்ற முடிவுக்கு வந்தனர் எனவும், அவற்றுள் நான்கை மட்டுமே நையாயிகர் ஏற்றுக்கொள்வர் எனவும் முந்திய கட்டுரை

யிலே கூறி, அவை ஒவ்வொன்றையும் மிகச் சுருக்கமாக விளக்கினோம். நையாயிகர் ஏற்றுக்கொள்ளாத பிரமாணங்கள் இரண்டும் எவை? அவற்றை ஏற்றுக்கொள்வோர் யாவர் என்ற வினாக்கள் இங்கு எழக்கூடும். இத்தொடர்பிலே இந்திய தத்துவ தரிசனங்களுள்ளே எது எது எவ்வெப் பிரமாணங்களை ஏற்றுக்கொள்ளுகின்றது? யார் யார் எவ்வெப் பிரமாணங்களை ஏற்றுக்கொள்ளவில்லை? அவர்கள் அவற்றைக் கொள்ளாது தள்ளுவதற்குக் காரணங்கள் யாவை? என்பனவற்றை அறிதல் வேண்டும் என்ற விழைவு எவருக்கும் ஏற்படுவது இயல்பு. ஆனால், இவ் வினாக்களுக்கு விடையை ஒருசில பக்கங்களிலே கூறுவது இயலாத காரியம். பிரமாணம் என்ற இந்த ஒரு பொருளை வைத்துக்கொண்டே அறிஞர் பலர் பெரிய நூல்கள் பலவற்றை எழுதியிருக்கின்றனர். அவற்றுள்ளே சிறப்பாக ''அறிவைப் பெறும் ஆறு வழிகள்'' என்ற தலைப்பில் ஆங்கிலத்திலே பேராசிரியர் டற்றா எழுதிய நூலைக் குறிப்பிடல் வேண்டும்.

### அருத்தாபத்தி

பிரமாணம்பற்றிய விவரங்கள் யாவற்றையும் இங்குக் குறிப்பிடுவது இயலாதெனினும், உதாரணத்துக்காக அவற்றுள் இரண்டொன்றை மட்டுமாவது இங்குக் குறிப்பிட்டு, அப்பாற்செல்வோம். ஆறு பிரமாணங்களுக்குள்ளே நையாயிகர் ஏற்பன பிரத்தியட்சம், அநுமானம், சப்தம் அல்லது உரை, உபமானம் என்ற நான்குமே என முன்னர்க் குறிப்பிட்டோம். அவர்கள் ஏற்காதன அருத்தாபத்தி, அனுபலப்தி என்ற இரண்டுமாகும். அவையிரண்டையும் இங்குச் சுருக்கமாக விளக்குவோம். ஏனைய வழிகளால் கிடைக்காத புது அறிவை நமக்குத் தர வல்லது எதுவோ அது ஒரு பிரமாணம். ஒருவன் பகலில் உண்பதில்லை; ஆனால், பருத்திருக்கின்றான். அதனால் அவன் இராக்காலங்களில் உண்ணுகின்றான் என்ற அறிவு நமக்கு

ஏற்படுகின்றது. இந்த அறிவுக்குப் பிரமாணமே அருத்தாபத்தி. இதனையும் புது அறிவை நமக்குத் தரும் ஒரு வழியாக ஏற்போர் மீமாம்சகரும் வேதாந்திகளுமாவர். அவன் இராக் காலங்களில் உண்பதை நாம் காணவில்லை. எனவே, பிரத்தி யட்சம் இங்குப் பிரமாணமாகாது. அதனை யாரும் உரைக்க வில்லை. எனவே, இதற்கு உரையும் பிரமாணம் அல்ல. நையாயிகர் கொள்ளும் உபமானமும் இதற்குப் பிரமாண மாகாது என்பது பொருந்தும். ஆனால், அநுமானம் இதற்குப் பிரமாணமாகாது என்பது எங்ஙனம்? அநுமானித்துத்தானே அவன் இராக்காலங்களில் உண்ணுகின்றான் என்பதை அறிகின்றோம் என்ற ஐயம் எழலாம். அநுமானத்துக்கு வியாப்தி என்ற அம்சம் இன்றியமையாதது. புகையுள்ள இடமெல்லாம் நெருப்பும் உண்டு என்பது நிச்சயம். புகைக் கும் நெருப்புக்குமுள்ள இந்த இடையறாத தொடர்பே வியாப்தி எனப்படும். ஆனால், உடல் பருத்திருப்பவர்களுக் கெல்லாம் அப்பருமனுக்கு அவர்கள் இராக்காலங்களில் உண்பதே காரணமெனக் கூற முடியாது. எனவே, உடல் பருப் பதற்கும் இராக்காலங்களில் உண்பதற்கும் வியாப்தி கிடை யாது. இதனால்தான், இதற்கு அநுமானம் பிரமாணமாகாது எனக்கொண்டு அருத்தாபத்தி என்ற ஐந்தாவது பிரமாணம் ஒன்றை மீமாம்சகரும் வேதாந்திகளும் கொள்ளுகின்றனர்.

### அனுபலப்தி

இனி, ஆறாவது பிரமாணமாகிய அனுபலப்தியைச் சற்று விளக்குவோம். இதனை ஒரு பிரமாணமாக ஏற்போரும் மீமாம்சகர், வேதாந்திகள் ஆகிய இருவருமே. குறித்த ஒரு இடத்திலே குறித்த ஒரு பொருள் இல்லை என்ற அறிவு நமக்கு எங்ஙனம் ஏற்படுகின்றது? உதாரணமாக, மேசைக்கு மேலே புத்தகம் இல்லை என்பதை அறிகிறோம். இந்த இன்மையை அறியும் விதம் யாது? புத்தகம் இருப்பின், அது நமது புலனில் பட்டுப் புத்தகம் இருக்கின்றது என்ற அறிவை நமக்கு உண்டுபண்ணும். ஆனால், புத்தகம் இல்லாதபொழுது நமது புலனிலே பட எதுவுமில்லை. ஆகவே, புத்தகம் இருப்பதைக் கண்டது போலவே இல்லாமையையும்

காண்கின்றோம் எனக் கூற முடியாது. இந்த இன்மையை நாம் அறியும் விதத்துக்குத்தான் வேதாந்திகளும் மீமாம்சகரும் அனுபலப்தி என்று பெயரிட்டிருக்கிறார்கள். ஏனைய ஐந்து பிரமாணங்களுள் இதனை அடக்கமுடியாது என்பது அவர்கள் கொள்கை. இன்மையை நேரே காணமுடியாதாகை யால் இதற்குப் பிரத்தியட்சம் பிரமாணமாகாது. அநுமானம், உரை, உபமானம், அருத்தாபத்தி ஆகிய எவையும் நமக்கு இந்த அறிவைத் தரவல்லன அல்ல. அதனால்தான் இதனை ஒரு தனிப் பிரமாணமாகக் கொள்ளவேண்டும் என்கின்றனர் வேதாந்திகள்.

இந்த ஆறு பிரமாணங்களையும், இரு பிரிவாகப் பிரிக்கலாம். பிரத்தியட்சம் மட்டும் ஒரு பிரிவு. ஏனைய ஐந்தும் மற்றப் பிரிவு. பிரத்தியட்சம் நேரே காண்பது. அங்கே பொருளுக்கும் புலன்களுக்கும் நேர் தொடர்பு ஏற்படுகின்றது. மற்ற ஐந்திலும் நேரான காட்சித் தொடர்பு கிடையாது.

**ஒரு பிரமாணத்தை மட்டும் ஒப்புக்கொள்வோர்**

இவற்றுள் பிரத்தியட்சம் மட்டுமே சரியான அறிவைத் தரவல்லது என்று, அதனைமட்டுமே ஏற்றுக் கொண்டு ஏனைய ஐந்தையும் தள்ளிவிடுவர் உலகாயதர். காட்சிப்பிரமாணம் மட்டுமே சரியான பிரமாணம் என அவர்கள் கொள்வதால், கண்ணால் நேரே காணக்கூடியதான இந்த உலகமும் நமது உடலுமே உண்மை. காட்சிக்குப் புலனாகாத உயிர் இறைவன் போன்ற பொருள்கள் பொய் என்ற தத்துவம் அவர்களுக்கு ஏற்படலாயிற்று.

**இரு பிரமாணங்களை ஒப்புக்கொள்வோர்**

பிரத்தியட்சம் மட்டுமல்ல நமக்குச் சரியான அறிவைத் தரவல்லது. நேரே காணமுடியாத சிலவற்றை நாம் அநுமானித்தும் அறிகின்றோம். எனவே, அநுமானமும் நமக்குச் சரியான அறிவைத் தர வல்லது எனப் பிரத்தி யட்சம், அநுமானம் ஆகிய இரண்டையும் பிரமாணமாக

ஏற்றுக்கொள்வர் வைசேடிகர் என்பப்படுவோர். இவர்கள் மற்ற நான்கையும் ஏற்றுக்கொள்வதில்லை. இவர்கள் அனுமானத்தையும் ஒரு பிரமாணமாக ஏற்றுக்கொள்வதால் கண்ணுக்குப் புலனாகும் உலகம் மட்டுமன்றிக் கண்ணுக்குப் புலனாகாத உயிரும் உண்மை என்று கொள்ளும் நிலைக்கு வந்துள்ளனர்.

### மூன்று பிரமாணங்களை ஒப்புக்கொள்வர்

பிரத்தியட்சம் அநுமானம் ஆகிய இரண்டோடு வேதவாக்காகிய உரையையும் சரியான அறிவைத் தரவல்ல பிரமாணமாக ஏற்றுக்கொள்ளுவர் சைவ சித்தாந்திகள் போன்றோர். இதனால், உலகம், உயிர் என்பன மட்டுமன்றி இறைவனும் உண்மை என்ற தத்துவம் இவர்களுக்கு ஏற்படுவதாயிற்று.

### நான்கு பிரமாணங்களை ஒப்புக்கொள்வோர்

இந்த மூன்றுக்குமேல், உபமானம் என்ற ஒரு பிரமாணத்தையும் சேர்த்துப் பிரமாணம் நான்கு எனக் கொள்வோரே நையாயிகர் என்பதையும், அந்நான்காவது பிரமாணத்தை அவர்கள் கொள்வதற்குரிய காரணத்தையும் முன்னர்க் குறிப்பிட்டோம்.

### ஐந்து பிரமாணங்களை ஒப்புக்கொள்வோர்

நையாயிகருக்கும் அப்பாலே சென்று அருத்தாபத்தி என மேலும் ஒரு பிரமாணத்தைச் சேர்த்துப் பிரமாணம் ஐந்தெனக் கொள்வர் மீமாம்சகருள் ஒரு பிரிவினராகிய பிரபாகரர்.

### ஆறு பிரமாணங்களை ஒப்புக்கொள்வோர்

மீமாம்சகருள் மற்றப் பிரிவினராகிய பட்டரும், வேதாந்திகளும் அனுபலப்தி என மேலும் ஒன்றைச் சேர்த்துப் பிரமாணம் ஆறு எனக் கொள்வர்.

**புறநடை**

மேலே நாம் இன்ன இன்ன பிரமாணங்களைக் கைக்கொள்வதால், இன்ன இன்ன பொருள்கள் உண்மை எனக் கொள்ள வேண்டிய நிலை ஏற்படுகின்றது என ஓர் ஒழுங்கை அமைத்துக் காட்ட முயன்றோம். ஆனால், இதற்குப் புறநடை உண்டு. உதாரணமாக, வேதவாக்கையும் பிரமாணமாக ஏற்பதால்தான் கடவுள் உண்டு என்று கொள்ள வேண்டிய நிலை ஏற்பட்டதெனக் கூறி, அதற்குச் சைவ சித்தாந்திகளை உதாரணமாக்கினோம். ஆனால், வேதத்தைப் பிரமாணமாக ஏற்றுக்கொண்டு, அதே சமயம் கடவுள் உண்மையை ஏற்றுக்கொள்ளாதோரும் உளர். இவர்களுக்குச் சாங்கியரை உதாரணமாகக் கொள்ளலாம். இவர்கள் எங்ஙனம் வேதவாக்கைப் பிரமாணமாக ஏற்றுக்கொண்டு அதே சமயம் கடவுள் உண்மையை மறுக்கின்றனர் என்பது சிந்திக்கத் தக்கது.

**உபமானம்பற்றிய வேற்றுமை**

நையாயிகர் கொள்ளும் முதல் மூன்று பிரமாணங்களையும் ஏனைய பலரும் ஒப்புக்கொள்வர். நான்காவது பிரமாணமாகிய உபமானத்தை மீமாம்சகரும் வேதாந்திகளும் மட்டுமே ஏற்றுக்கொள்வர். ஆனால், உபமானத்தை நையாயிகர் கொள்வதற்கும் மீமாம்சகர் கொள்வதற்கும் வேற்றுமை உண்டு. அதனை இங்குச் சற்று விளக்குவது பொருத்தமாகும்.

நையாயிகர் கருத்துப்படி, 'கவயம்' என்ற ஒரு காட்டு மிருகம் பசுவைப் போன்றது என ஒருவன் கேள்விப்படுகிறான். பின், அவன் காட்டுக்குச் சென்றபொழுது அம்மிருகத்தைக் கண்டு இது கவயம் என உபமான மூலம் அறியும் அறிவுக்கே உபமானம் பிரமாணம். இந்த விளக்கத்தை மீமாம்சகர் ஏற்பதில்லை. இந்த அறிவு கவயத்தை நேரே காண்பதால் பிரத்தியட்ச வாயிலாகவும், அது பசுவைப் போன்றது என யாரோ உரைத்தமையால், உரைவாயிலாகவும் வந்ததாகக் கொள்ளலாம். இதன்

பொருட்டு உபமானம் என ஒரு பிரமாணம் தேவையில்லை என்பர் மீமாம்சகர். அவர்கள் உபமானத்துக்குக் கொடுக்கும் விளக்கம் பின்வருமாறு: பசுவை முன்னே கண்ட ஒருவன் காடு செல்ல நேர்ந்த போது பசுவைப் போன்ற மிருகமாகிய கவயத்தைக் கண்டதும் வீட்டிலுள்ள பசுவும் இம்மிருகத்தைப் போன்றதே என அறிகிறான். வீட்டிலுள்ள பசு இம்மிருகத்தைப் போன்றதே என உபமான மூலம் அவன் அறிகிறான். இந்த அறிவுக்கே உபமானம் பிரமாணம் என்பது மீமாம்சகர் கொள்கை.

**சுருக்கம்**

பிரமாணங்களின் முக்கியத்துவம்; அருத்தாபத்தி, அனபலப்தி ஆகியவற்றின் விளக்கம்; ஒவ்வொன்றையும் ஒப்புக்கொள்வோர் எவர் எவர் என்பது; உபமான விளக்கம் பற்றி நையாயிகருக்கும் மீமாம்சகருக்குமுள்ள கருத்து வேறுபாடு ஆகியவை இங்குத் தரப்பட்டுள்ளன.

# நியாயம் - 3

ஒரு மதத்தை நன்கு விளங்கிக்கொள்ள வேண்டுமாயின் உலகு, உயிர், இறைவன் ஆகிய முப்பொருள்களைப் பற்றி அம்மதம் கொள்ளும் அடிப்படைக் கருத்துகளை அறிய வேண்டும். இவற்றுள் முதலாவதான உலகைப்பற்றி நியாயம் அல்லது நையாயிகம் எனப்படும் மதத்தினர் கூறுவதற்கும், வைசேடிக மதத்தினர் கூறுவதற்கும் அதிக வேற்றுமை இல்லை. உலக உற்பத்திக்கு மூல காரணம் அணுக்கள் என்பது வைசேடிகர் கொள்கை. வைசேடிகர் அணுக்களைப் பற்றிக் கூறுவன அனைத்தும் நையாயிகருக்கும் உடன்பாடே. வைசேடிகர் அணுக்களைப்பற்றிக் கூறுவனவற்றை, வைசேடிகம் பற்றிய கட்டுரையிலே ஆராய்ந்தோம். எனவே, அவற்றை இங்கு விவரியாது விடுகின்றோம். ஆனால், உலகுக்கு மூல காரணமான பொருள்களைப்பற்றி நையாயிகருக்கும் வைசேடிகளுக்குமிடையே கருத்து வேற்றுமை இல்லாதபோதும், அப்பொருள்களைப் பாகுபாடு செய்யும் முறையிலே சில வேற்றுமைகள் உண்டு.

### பதார்த்தங்கள்

இந்த உலகம், அதனால் நமக்கு ஏற்படும் அனுபவங்கள், அந்த அனுபவங்களுக்கு நிலைக்களனான ஆன்மா ஆகிய அனைத்தையும் ஏழு பெரும் பிரிவில் அடக்குவர் வைசேடிகர். இவை பதார்த்தம் என்ற சொல்லால் வழங்கப்படும். திரவியம், குணம், தொழில், சாதி, விசேடம், சமவாயம், இன்மை என்பனவே வைசேடிகர் கூறும் பதார்த்தங்கள். ஆனால், நையாயிகர் இந்த ஏழோடு நிற்கவில்லை. அவர்கள் கொள்கைப்படி பதார்த்தங்கள் பதினாறு. அதுமட்டுமன்றி, மேலே குறிப்பிட்ட பதார்த்தம் ஏழனையும், நையாயிகர் பிரமேயம் என்ற ஒரே பதார்த்தத்துள் அடக்கிவிடுகின்றனர். அடக்கிவிட்டுப்

புதிதாக வேறு பதினைந்து பதார்த்தங்களைப்பற்றிப் பேசுகின்றனர். இரு மதத்தினருக்குமிடையில் பதார்த்தப் பாகுபாட்டிலே இத்தகைய வேற்றுமை ஏற்படக் காரணம் என்ன? இருமதமும் தாம் பேசும் பதார்த்தங்களுள், எதற்கு முதலிடம் வழங்குகின்றன என்பதைக் கவனித்தால், வேற்றுமைக்குக் காரணம் புலனாகும். வைசேடிகரது பதார்த்தங்கள் ஏழுள்ளும் முதலிடம் வகிப்பது திரவியம்; ஆனால், நையாயிகரது பதார்த்தம் பதினாறுள் முதலிடம் வகிப்பது பிரமாணம். நையாயிகரது இரண்டாவது பதார்த்த மாகிய பிரமேயமே வைசேடிகர் பேசும் திரவியம் உட்பட்ட பதார்த்தம் ஏழும். எனவே, பிரமேயத்துக்கு முதலிடம் கொடுக்கின்றனர் வைசேடிகர், பிரமாணத்துக்கு முதலிடம் கொடுக்கின்றனர் நையாயிகர். வைசேடிகருக்கு முக்கியம் பொருள். நையாயிகருக்கு முக்கியம் அப்பொருளை அறியும் வழி. வைசேடிகரது ஆராய்ச்சிப் பொருள் முகமானது. நையாயிகரது ஆராய்ச்சிப் பொருள்களை அறியும் வழியில் தொடங்குகின்றது. அது பொருள்களை அறியும் வழி முகமானது. இதுதான் வேற்றுமைக்குக் காரணம். நையாயிகர் பேசும் ஏனைய பதார்த்தங்கள் பதினான்கனையும் நோக்கினால் நாம் இங்குக் கூறியது மேலும் வலியுறும். அப்பதினான்கும் பிரமாணத்தோடு தொடர்புடையவைகளாகவே காணப்படுகின்றன. சம்சயம், தர்க்கம், வாதம் இன்னும் இவை போன்றவையே அப்பதார்த்தங்கள்.

### ஆன்மா

இனி, இரண்டாவது பொருளாகிய ஆன்மாவைப் பற்றி நையாயிகர் கொள்கைகளை ஆராய்வோம். ஆன்மாவைப்பற்றி இந்திய மதங்களது கொள்கை அனைத்தையும் இரண்டாக வகுக்கலாம். இது சாதாரணமாக எல்லோரும் அறிந்தது. ஆன்மா எனப்படுவது உடலின் ஓர் அம்சம் போன்றது. அது பஞ்சபூதமும் சேர்ந்த சேர்க்கையிலே

ஏற்படுமொரு விளைவு. அம்மட்டேயன்றி, உடலுக்குப் புறம்பாக ஆன்மா என்ற தனித்த ஒரு பொருளில்லை என்பது ஒரு கொள்கை. உடலில் உற்பத்தியாவது அல்ல ஆன்மா. அது, உடலுக்கு வேறான, தனித்த ஒரு பொருள் என்பது மற்றக் கொள்கை. இவற்றுள், உலகாயதர் எனப்படுவோர் மட்டுமே முதலாவது கொள்கையை உடையோர். இரண்டா வது பிரிவினரை மேலும் இருபிரிவினராகப் பிரிக்கலாம். ஆன்மா உடலுக்குப் புறம்பாகத் தனித்த ஒரு பொருளாயினும் அது நிலையான பொருள் அல்ல; அதிவேமாக மாறி மாறி நிகழ்ந்துகொண்டிருக்கும் உணர்வுகளின் கோவைதான் ஆன்மா; இவ்வுணர்வுகளைத் தாங்கி நிற்கவோ, அவை நிகழ்வதற்கு நிலைகளனாகவோ, அன்றேல் அவற்றினூடே சென்று அவற்றைத் தொடர்புபடுத்தவோ, நிலைத்த அடிப்படைப் பொருள் எதுவும் தேவையில்லை. உணர்வுக் கோவையே ஆன்மா என்பர் ஒரு பிரிவினர். இதற்கு நேர்மாறாக உணர்வுக்கோவை அல்ல ஆன்மா; அக்கோவையைக் கோத்து நிற்கும் பொருள் எதுவோ, அதுவே ஆன்மா என்பர் மறு பிரிவினர். இவருள் முதற்பிரிவினரே பௌத்த மதத்தினர். ஏனைய இந்திய மதத்தினர் அனைவரும் இரண்டாம் பிரிவினரே. இந்த இரண்டாம் பிரிவினரை மேலும் இரு பிரிவினராக்கலாம். அனுபவங்களைத் தாங்கி நிற்கும் நித்தியப் பொருளாகிய ஆன்மாவினது உண்மையான இயல்பு என்ன? என்ற வினாவுக்கு விடை பகருவதில் உள்ள வேற்றுமையால் ஏற்பட்டது இப்பிரிவு. ஆன்மாவை ஒரு நிலையான பொருளாகக் கொண்டு, அதன் குணம் அறிவுடைமை என்பர் ஒரு சாரார். மறுசாரார் குணம் வேறு : குணத்தையுடைய பொருள் வேறு என்பதை ஒப்புக்கொள்வதில்லை. அறிவு வேறு; அறிவையுடைய ஆன்மா வேறு என அவர்கள் கொள்ளார். ஆன்மாவினது சொரூபமே அறிவு. அறிவே ஆன்மா. ஆன்மாவே அறிவு. அறிவுக்குப் புறம்பாக ஆன்மா என்ற பொருள் எதுவும் கிடையாது என அவர்கள்

வாதிப்பர். அங்ஙனம் வாதிப்பவரே வேதாந்திகள். இவர்களே இரண்டாம் பிரிவினர். ஏனையோர் யாவரும் முதற்பிரிவினர். எனவே, நையாயிகரும் இம்முதற்பிரிவுள் அடங்குகின்றனர். ஆன்மா ஒரு நித்தியப் பொருள்; சைதன்னியம் அல்லது அறிவுடைமை அதன் சிறப்பியல்பு என்பர் நையாயிகர். அதற்கு மேலே விசித்திரமான கருத்து ஒன்றையும் அவர்கள் தெரிவிக்கின்றனர். ஆன்மாவுக்கு அறிவுடைமையாகிய இவ்வியல்பு எப்போதுமே இருப்பதல்ல. ஆன்மா மனத்தோடும் உடலோடும் தொடர்புறும்போதே இவ்வியல்பு ஏற்படும்; இல்லையேல் ஏற்படாது. எனவே, ஆன்மாவுக்கு அறிவோ உணர்வோ ஏற்படுவதற்கு உடலும் மனமும் இன்றியமையாத உபகரணங்களாகின்றன. இது சற்று விநோதமானது.

### முத்தி

ஆன்மாவுக்கு இத்தகைய விநோதமான இலக்கணம் கூறும் நையாயிகர் கொள்கைப்படி, முத்தி அல்லது வீடுபேறு என்றால் என்ன என்பதை உணர்ந்துகொள்வது சுலபம். ஒரு மதம், முத்தியைப்பற்றி என்ன கொள்கையை உடையது என்பதை, அம்மதம் ஆன்மாவுக்குக் கொடுக்கும் இலக்கணத்தைக்கொண்டே கூறிவிடலாம். ஆன்மா அறிவே சொரூபமானதெனக் கொள்வோருக்கு, அந்த அறிவை மழுங்கச் செய்யும்-அறிவுக்கு அன்னியமான-பொருள்களிலிருந்து தன்னை விடுவித்து, சுயம் பிரகாச, சைதன்னியமான, தன் சுயரூபத்தை ஆன்மா அடைவதே முத்தியாகும். ஆன்மா அறிவிக்க அறிவது; சார்ந்ததன் வண்ணமாயது எனக் கொள்வோருக்கு, அது எல்லாவற்றையும் சரியாக அறிவிக்கவல்ல முற்றறிவுப் பொருள் எதுவோ, அதனைப் பூரணமாகச் சார்ந்துவிடுவதே முத்தியாகும். சட சம்பந்தமான உடலோடும் மனத்தோடும் சம்பந்தப்பட்டாலொழிய ஆன்மாவுக்கு உணர்வு ஏற்படாது என்பதே நையாயிகர்

கொள்கை. ஆனால், முத்தியை அடைய வேண்டுமானால் உயிர் இச்சட சம்பந்தத்திலிருந்து தன்னை முற்றாக விடுவித்துக்கொள்ள வேண்டும். எனவே, ஆன்மா உணர்வு கெட்டு நிற்கும் நிலையே, நையாயிகர் கருத்துப்படி முத்தியாகும். இந்த இடத்தில் உலகாயதருக்கும் நையாயிகருக்குமிடையில் வேற்றுமை எதையும் காணவில்லை; நையாயிகருடைய முத்தி, ஓர் அர்த்தமற்ற பேச்சு என்கின்றார் ராதாகிருஷ்ணன்.

முத்தியை இரண்டு விதமாக வருணிக்கலாம். அதனை எதிர்மறைமுகமாக வருணிப்பது ஒரு முறை; உடன்பாட்டு முகமாக வருணிப்பது இன்னொரு முறை. இவற்றுள் முன்னது, துன்பம் துளியும் இல்லாத நிலையே முத்தி என்பது; துன்பமில்லாத நிலை என்பதால் மட்டுமே அந்நிலை இன்பமானது என்பது பெறப்படாது. எனவே, பின்னது பேரின்பம் எய்தும் நிலையே முத்தியென வருணிப்பது. நையாயிகரது உணர்வுகெட்ட முத்தியிலே, இன்ப உணர்வு எனப் பேச இடமேதும் இல்லை. நையாயிகர் பேசும் முத்தி நிலைக்கும் ஒரு கல்லின் நிலைக்கும் வேற்றுமையைக் காணோம் என்கின்றார் ராதாகிருஷ்ணன், நையாயிகர் மதிநுட்பத்திலே குறைந்தவரல்லர். அவர்கள் ஆன்மாவுக்கு இத்தகைய விபரீதமான இலக்கணமொன்றைக் கற்பிக்க நேர்ந்த காரணம் ஆராயத்தக்கது.

### இறைவன்

இதனை இம்மட்டில் நிறுத்திவிட்டு மூன்றாவது பொருளாகிய இறைவனைப்பற்றிய கருத்துகளை எடுப்போம். நையாயிகம் பற்றிய முதனூலிலே இறைவனைப்பற்றி முக்கியமான விவரம் எதுவும் கிடையாது. பின் வந்த நூல்களே இறைவனைப்பற்றி விவரமாகப் பேசுகின்றன என்பது இங்குக் குறிப்பிடத்தக்கது. தர்க்கிப்பதிலே

வல்லவரான நையாயிகர், இறைவன் ஒருவன் உளன் என்பதற்குப் பத்துக்குமேற்பட்ட காரணங்கள் காட்டுகின்றனர். கடவுள் உண்டு என்பதற்கு அவர்கள் காட்டும் ஆதராங்களுள் ஒன்று, கடவுள் இல்லையென்பதை நிரூபிக்க ஆதாரம் எதுவுமில்லை என்பது. இதனை முதல் முதல் கையாண்ட பெருமை **உதயணர்** என்பவருக்கு உரியது. ஆக ஐந்து அத்தியாயம் கொண்ட **குசுமாஞ்சலி** என்ற தமது அரிய நூலிலே, எதிர்மறைமுகமான இந்த ஓர் ஆதாரத்தை நிறுவுவதற்கு மட்டுமே அவர் ஒரு முழு அத்தியாயத்தைப் பயன்படுத்தியிருக்கின்றனர். நையாயிகர் கடவுள் உண்டு என்பதற்குக் கொடுக்கும் ஏனைய காரணங்களுள்ளே முக்கியமானவற்றைப் பின்னர்க் குறிப்பிடுவோம். அதற்கு முன் கடவுளைப்பற்றி அவர்கள் கூறும் ஏனைய கருத்துகளுள் இரண்டொன்றைக் காண்போம். முன்னர்க் கூடிய பதினாறு பதார்த்தங்களுள் இரண்டாவது பதார்த்தம் பிரமேயம் எனக் கண்டோம். அதன் ஒரு பிரிவு திரவியம். திரவியம் என்ற தலைப்பில் ஒன்பது பொருள்கள் பேசப்படுகின்றன. அவற்றுள் எட்டாவது திரவியம் ஆன்மா. கடவுளும் ஓர் ஆன்மா. ஆன்மாக்கள் என்றும் உள்ளவை; எங்கும் நிறைந்தவை. அதே போலக் கடவுளும் என்றும் உள்ளவர்; எங்கும் நிறைந்தவர். ஆனால், ஆன்மாக்கள் எல்லாம் வல்லன அல்ல, கடவுள் எல்லாம் வல்லவர். இதுதான் வேற்றுமை. இவ்வேற்றுமையை உணர்த்த ஆன்மாக்களைச் சீவான்மாக்கள் என்றும், கடவுளைப் பரமான்மா என்றும் குறிப்பர். அறிவு தோன்றுவதற்கு ஆன்மா உடலோடும், மனத்தோடும் சம்பந்தப்படல் வேண்டும் என முன்னர்க் கூறினோம். ஆனால், பரமான்மாவாகிய கடவுளுக்கு மட்டும் அச்சம்பந்தம் தேவையில்லை. இது அவரது சிறப்பியல்பு. இனி, அவரது கடமையைக் காண்போம். மேலே குறிப்பிட்ட பதினாறு மூலபதார்த்தங்களைத் துணையாகக் கொண்டு

இவ்வுலகைப் படைத்தலும், காத்தலும், அழித்தலும் அவரது கடமை. பதார்த்தங்களைக் கொண்டு உலகைப் படைப்பது அவரது தொழிலேயன்றிப் பதார்த்தங்களைப் படைப்பது அவர் தொழிலல்ல என்பதை இங்குக் கவனித்தல் வேண்டும். இதனால், இறைவன் உலகுக்கு நிமித்தகாரணன் மட்டுமே யன்றி, முதற்காரணன் அல்லன் என்பது நையாயிகர் கருத்தாகின்றது.

**இறைவன் உளன் என்பதற்குக் காரணங்கள்**

இப்படைப்புத் தொழிலைக் கொண்டே நையாயிகர் கடவுள் உண்டு என்பதை நிரூபிக்கும் விதங்களைக் குறிப்பிட லாம். நையாயிகர் காட்டும் முக்கிய காரணங்களுள்ளே ஏனைய மதத்தினர் காட்டாத காரணம் எதுவும் இல்லை. மண் தானாகவே பானையாகாது. மண்ணைப் பானையாக்க அறிவுடைய குயவன் ஒருவன் தேவை. அது போலவே பதினாறு பதார்த்தங்களும் தாமாகவே உலகு ஆகா. அவற்றை உலகாக்க வல்ல பேரறிவாளன் ஒருவன் தேவை. இது கடவுளுண்டு என்பதற்கு ஒரு நியாயம். இந்த நியாயத்தை மேலைத் தேசத் தத்துவ ஞானிகளும் காட்டுவதுண்டு.

ஆனால், மேலைத் தேசத்திலே கடவுளுக்கு உலகோ டுள்ள தொடர்புபற்றி இருவித கருத்துகள் நிலவுகின்றன. பானையைச் செய்த குயவனுக்கு, பின் பானையோடு தொடர்பு எதுவுமில்லை. வனைந்ததோடு அவனது தொழி லும் முடிந்தது. மணிக்கூட்டைச் செய்த ஒருவன், அதனைத் தொடர்ந் இயக்கிக்கொண்டிருப்பதில்லை. அதனைச் சரியாகச் செய்து ஒரு முறை சாவி கொடுத்துவிட்டால் போதும், அது தானாகவே ஓடிக்கொண்டிருக்கும். இவை களைப் போலவே, உலகைப் படைப்பதோடு கடவுளின் கடமையும் தீர்ந்துவிடும். மேலே குறிப்பிட்ட இருவித

கருத்துகளுள் இது ஒன்று. இத்தகைய கருத்துடைய தத்துவஞானிகள் சிலர் மேல் நாட்டிலே இருக்கின்றனர். ஆனால், நையாயிகரின் கருத்து இது அல்ல. உலகைப் படைப்பவன் மட்டுமல்லன் இறைவன்; தொடர்ந்து உலகை இயக்கிக்கொண்டிருப்பவனும் அவனே.

இவ்வுலகிலே தீமை செய்வோர் சிலர் இன்புறவும், நன்மை செய்வோர் பலர் துன்புறவும் காண்கின்றோம். இதற்குக் காரணம் அவர்கள் முற்பிறப்பில் செய்த கன்மங்களாகும். அவரவர் செய்த கன்ம பலன்கள், அவரவரைச் சேருமாறு செய்யவல்ல அறிவாளன் ஒருவன் வேண்டும். இது இறைவன் உளன் என்பதை நிரூபிக்கும் இரண்டாவது காரணம்.

வேதங்களிலே கூறப்படும் பல உண்மைகள் எத்தகைய அதிமனிதனது அறிவுக்கும் அப்பாற்பட்டவை. முற்றறிவுடைய ஒருவனால்தான் அறற்றைக் கூறமுடியும். இதிலிருந்தும் கடவுள் உண்டென்னும் உண்மை நிச்சயமாகின்றது. இது மூன்றாவது காரணம்.

வேதங்கள் கடவுள் உண்டு எனக் கூறுவதும் கடவுள் உண்டென்பதற்கு ஓர் ஆதாரம். இது நான்காவது.

**சுருக்கம்**

வைசேடிகரது அணுக்கொள்கை நையாயிகருக்கும் உடன்பாடானது; பதார்த்தங்களின் தொகை வகையில் இரு சாராருக்கும் வேற்றுமையுண்டு. ஆன்மாவுக்கு அறிவு ஒரு குணம், உடல், மனம் ஆகியவற்றின் துணையால்தான் அக்குணம் வெளிப்படும்; மத்தியில் ஆன்மாவுக்கு எவ்வித இயல்புமில்லை. உடல், மனம் ஆகியவற்றின் துணையில்லாமலே அறிய வல்லவன் இறைவன் என்பனவே இங்குக் கூறியவற்றின் சாரம்.

# மீமாம்சை - 1

**வேத பிரமாணத்தையொட்டி மூன்று பிரிவினர்**

வேதத்துக்குக் கொடுக்கும் இடத்தையொட்டி, இந்திய மதங்களை மூன்றாகப் பிரிக்கலாம். வேதத்தை எதிர்ப்பவை முதற்பிரிவின. இப்பிரிவுக்குச் சமணம் போன்ற மதங்களைக் குறிப்பிடலாம். இவை வேத வாக்கைப் பிரமாணமாகக் கொள்ளுவதில்லை. இரண்டாவது பிரிவு வேதத்தை ஏற்பன. ஆனால், அதே சமயம் வேதங்கள் கூறுவன உண்மை என்பதை நமது அறிவைக் கொண்டும் நிலைநாட்ட வேண்டு மென விழைவன. இந்தப் பிரிவுக்கு உதாரணமாக நியாய வைசேடிக மதங்களைக் கூறலாம். மூன்றாவது பிரிவு வேறு எந்த ஆதாரத்தையும் வேண்டாது, வேத வாக்கை ஒப்பற்ற முழுமுதற் பிரமாணமாக ஏற்பது. இப்பிரிவில் மிக முன்னணியில் நிற்பதே மீமாம்சை என்னும் மதம்.

***மீமாம்சை என்ற சொல் :***

மீமாம்சை என்ற பெயர் ஏற்பட்டமை சற்று வியப்பாகவேயுள்ளது. ஏனெனில், மீமாம்சை என்ற சொல்லுக்கு நேர்பொருள், முறையாக விசாரித்தல் அல்லது ஆராய்தல் என்பதாகும். அதாவது ஒன்றன் உண்மையையும் பொய்யையும் நமது அறிவைக்கொண்டு ஆராய்வது என்ற பொருளாகும். வேதம் கூறுவது எதுவும் பொய்யல்ல; வேதத்திலே கூறப்பட்ட எதையும் நமது சிற்றறிவைக்கொண்டு ஆராய வேண்டிய அவசியமில்லை எனக் கருதும் தரிசனத்துக்கு, ஆராய்தல் என்று பொருள்படும் சொல் பெயராக இடப்பட்டமை வியப்பே.

***இப்பெயர் எங்ஙனம் பொருந்தும்?***

இப்பொருந்தாப் பெயரிடுகைக்கு இரண்டு விதமாக விளக்கம் கூறலாம். ஒரு விதம், இப்பெயர் இம்மதத்துக்குப்

பொருந்தாது என்பதை ஏற்பது; ஏற்றுக்கொண்டு, இப்பெயர் இம்மதத்துக்குப் பொருந்தாதபோதும், இப்பெயர் இந்திய மதங்களின் பொதுவான போக்கு ஒன்றைப் புலப்படுத்து கின்றது எனக்கொள்வது. இப்பொதுப்போக்கு யாதெனில், எந்த உண்மையையும் அது வேதத்தில் கூறப்பட்டிருக்கிறது என்ற ஒரு காரணத்தை மட்டுமே கொண்டு ஏற்றுக் கொள்ளாது. அது நமது பகுத்தறிவுக்கும் பொருந்துகின்றது என நிரூபித்துக் காட்டுவது. வேதத்தைத் தழுவும் மதங்கள் இத்தகைய ஒரு போக்கை மேற்கொண்டமைக்கு அக்காலத்தில் பௌத்த, சமண மதங்கள் வேதத்தை எதிர்த்தமையே காரணம் என்கின்றார் டாக்டர் றண்டிலா.

மற்ற விதம், இம்மதத்துக்கு ஆராய்ச்சி அல்லது விசாரணை என்று பொருள்படும் மீமாம்சை என்ற பெயர் ஏற்பட்டமைக்குக் காரணம், அது வேதத்தில் கூறப்படுவன உண்மையா? பொய்யா? என ஆராய்கின்றது என்பது அல்ல; வேதத்திலே காணப்படும் விதிகளுக்கு நாம் கொடுக் கும் விளக்கம் சரியா? என்பதை ஆராய்வதில் பெரிதும் ஈடுபடுவதனாலேயே இம்மதத்துக்கு இப்பெயர் ஏற்படலா யிற்று என்பது.

**சொல்லும் பொருளும்**

வேதம் சொற்களால் ஆயது. ஒவ்வொரு சொல்லுக்கும் ஒவ்வொரு பொருள் உண்டு. சொல்லுக்கும் பொருளுக்கும் என்ன சம்பந்தம்? ஒரு சொல்லுக்கு அதன் பொருள் எங்ஙனம் ஏற்பட்டது? இவற்றைச் சாதாரணமாக எவரும் சிந்திப்ப தில்லை. சிந்திக்கத் தொடங்கினால் இவற்றிலுள்ள நுட்பங் களையும் வில்லங்கங்களையும் உணரலாம். உதாரணத்துக்குச் சில சொற்களை எடுப்போம். முதலில் பொருட்பெயர்ச் சொல் ஒன்றனை எடுப்போம். அச்சொல் 'மலர்' என வைத்துக்கொள்வோம். மலர் என்ற சொல் உண்டாவதற்கு முன் மலர் என்ற பொருளோ, அன்றேல் மலர் என்ற பொருள் உற்பத்தியாவதற்கு முன், மலர் என்ற சொல்லோ

இருந்ததாகச் சிந்தித்தல் முடியுமோ? எந்த ஒரு பொருளையும் அதைக் குறிக்கும் சொல்லை அறவே நீக்கிவிட்டுச் சிந்தித்தல் முடியுமா? நம் முன்னே இருக்கும் மேசையை, மேசையென்ற சொல்லை நீக்கிவிட்டுக் காண முடியுமா? ஒரு பொருளை முதன்முதல் காணும் ஒருவனது மனோநிலை, அப்பொருளின் பெயர் இன்னது என அறியுமுன் எத்தகையதாயிருக்கும்? பெயர் தெரியாவிடினும், அப்பொருள் அவன் மனத்தில் எழுப்பும் எண்ணங்கள் யாவும் சொல்வடிவாய் அப்புதுப் பொருளோடு சேர்ந்து தோன்றுமன்றோ? உலகின் பொருள்கள் அனைத்தையும் அவற்றைக் குறிக்கும் சொற்களை நீக்கிவிட்டுக் காணல் கூடுமோ? ஒருவேளை அத்தகைய உலகு, மொழி அறிவற்ற விலங்கினம் காணும் உலகு ஆகலாம். இனி, தொழிலை உணர்த்தும் 'வா' என்ற சொல்லை எடுப்போம். வா என்ற சொல் இல்லாது, வருதல் என்ற நிகழ்ச்சியையோ, அன்றேல் வருதலாகிய நிகழ்ச்சியின்றி வா என்ற சொல்லையோ கருதுதல் கூடுமா? இவை செய்ய இயலாதவை என்பதே மீமாம்சகர் கண்ட முடிவு என்ற சொல் உண்டோ, அன்றே அதற்குப் பொருளும் உண்டு. சொல்லும் பொருளும் பிரிக்க முடியாதவை. சொல்லுக்குப் பொருள் நம் மனத்திலே இருக்கலாம்; அல்லது மனத்திலும் புறத்திலும் இருக்கலாம். ஆனால், சொல்லும் பொருளும் இணை பிரியாதவை.

வேத வாக்கியங்களின் அர்த்தத்தைச் சரியாக அறியும் நோக்கத்தோடு சொற்பொருள் ஆராய்ச்சியில் புகுந்த மீமாம்சகர் அவ்வாராய்ச்சி அழைத்துச் சென்ற துறைகளுள் எல்லாம் நுழைந்தனர். மொழி ஆராய்ச்சியில் இன்று மிக முன்னேறி நிற்பவர் மேல் நாட்டவரே. ஆனால், இம் மேல் நாட்டவரையும் பிரமிக்க வைக்கும் அளவு ஆராய்ச்சியை, இத்துறையில் மீமாம்சகர் என்றைக்கே செய்துவிட்டனர்.

**எழுத்தும் ஒலியும்**

சொல்லை ஆராயத் தொடங்கிய மீமாம்சகர், சொல்லை ஆக்கும் எழுத்தையும் அதனை அடையாளமாகக்

கொண்ட ஒலியையும் ஆராயத் தொடங்கினர். ஒலி நித்தியமா அநித்தியமா? ஒவ்வோர் ஒலிக்கும் தனியான நிலைபேறு உண்டா? அன்றேல் அவ்வொலியை எழுப்புவோனைப் பொறுத்ததா அதன் நிலைபேறு? 'அ' என்ற ஒலியை எடுத்துக்கொள்வோம். அதனை ஒருவன் பத்து முறை உச்சரித்தால் ஒரே 'அ'வைப் பத்து முறை உச்சரித்தான் என்போமேயொழியப் பத்து 'அ'வை உச்சரித்தான் என்று கூறுவது கிடையாது. இதே மாதிரி 'அ'வைப் பலர் உச்சரித்தாலும் ஒரே 'அ'வைப் பலர் உச்சரித்தனர் என்பதேயொழியப் பல 'அ'வைப் பலர் உச்சரித்தனர் என்பது கிடையாது. இவற்றிலிருந்து தெரிவது என்னவெனில், 'அ'வை ஒருவர் பல முறை உச்சரித்தாலும் பலர் ஒருமுறை உச்சரித்தாலும் 'அ'என்ற ஒலி ஒன்றே. அது நித்தியமானது; நிலை பேறானது; அதன் நிலைபேறு, அதனை உச்சரிப்பவனில் தங்கியது அல்ல என்பதே.

**அபௌர்ஷேயம்**

இவ்விதமான ஆராய்ச்சிகளினால் மீமாம்சகர் அடைந்த முடிவு, மொழி நித்தியமானது; எனவே, வேதமும் நித்தியமானது; ஒரு சிலர் கூறுவதுபோல் வேதம் மனிதனால் ஆக்கப்பட்டது அல்ல; வேதத்துக்கு ஆக்கியோன் கிடையாது என்பது. அது எந்தப் புருஷன் அல்லது எந்த மனிதனாலும் ஆக்கப்படவில்லை. இதனை உணர்த்தவே மீமாம்சகர் வேதத்துக்கு, அபௌர்ஷேயம் என்ற ஒரு பெயரையும் இட்டிருக்கின்றனர். வேதம் இறைவனால் ஆக்கப்பட்டது என்பதையும் மீமாம்சகர் ஒப்புக்கொள்வதில்லை. மீமாம்சகரது இம்முடிவோடு சைவசித்தாந்திகள் கொள்கைகளாகிய "வேதம் இறைவனால் அருளப்பட்டது; இறைவன் சுத்த மாயையிலிருந்து நாதத்தைத் தோற்றுவிக்கிறான்" என்பன போன்றவற்றை ஒப்பிடுவது நலம்.

இதுவரை மீமாம்சை என்ற சொல்லுக்கு நேர் பொருள், விசாரித்தல் அல்லது விசாரம் என்று கூறி, அந்த விசாரம்

எதைப்பற்றியது என்பதை ஆராய்வதன் மூலம், மீமாம்சகர் வேதத்துக்குக் கொடுத்துள்ள மகத்தான இடத்தையும் கண்டோம்.

### பூர்வ மீமாம்சையும் உத்தர மீமாம்சையும்

வேதம் இரு பிரிவுகளையுடையது. முதற்பிரிவு பிராமணங்கள் எனவும், பிற்பிரிவு உபநிடதங்கள் எனவும் வழங்கும். மீமாம்சை, முதற்பிரிவாகிய பிராமணங்களை ஆதாரமாகக் கொண்டு எழுந்தது. பிற்பிரிவாகிய உபநிடதங்களை அடிப்படையாகக்கொண்டு எழுந்ததே இன்று வழங்கும் வேதாந்தமாகும். ஆயினும் மீமாம்சை, வேதாந்தம் ஆகிய இரண்டையும் மீமாம்சை என்ற பெயரால் குறிப்பிடுவதும் உண்டு. எனினும், அவற்றை வேறுபடுத்துவதற்காக வேதத்தின் முற்பாகத்தையொட்டியெழுந்த மீமாம்சையைப் பூர்வ மீமாம்சை எனவும், பிற்பாகத்தையொட்டி எழுந்தமையால் வேதாந்தத்தை உத்தரமீமாம்சை எனவும் வழங்கினர். பிற்காலத்தில் மீமாம்சை என்ற சொல் பூர்வ மீமாம்சையை மட்டும் குறிப்பது வழக்கமாகிவிட்டது. அதே சமயம் வேதாந்தத்தை, உத்தர மீமாம்சை எனக் குறிப்பிடும் வழக்கமும் குறைந்துவிட்டது.

### கர்ம மீமாம்சை

வேதங்களின் முற்பிரிவாகிய பிராமணங்கள் பெரும் பாலும் கிரியைகளையும் விதிகளையும் கொண்டவை. இன்ன இன்ன பலன்களைப் பெறுவதற்கு, இன்ன இன்ன கிரியைகளைச் செய் என இங்கு விதித்திருக்கக் காணலாம். நற்பலன்களைப் பெறுவதற்கு மட்டுமன்றித் தீயவற்றை வராமல் தடுப்பதற்கும் பல விதக் கிரியைகள் விதிக்கப் பட்டுள்ளன. மீமாம்சை தொடக்கத்தில் இந்தக் கிரியைகளை மட்டுமே வகுத்தும் தொகுத்தும் பேசும் மதமாயிருந்தது. கிரியா பலன்களைப்பற்றியே மிகுதியும் பேசுவதனால் கர்ம மீமாம்சை என்ற பெயரும் இதற்கு இடப்படலாயிற்று.

உயிர்கள் சுவர்க்கம் புகுவதற்கு வேண்டிய கிரியைகளைச் செய்வதே அதன் லட்சியமாயிருந்தது. பின், காலப்போக்கிலே மீமாம்சகரும் ஏனைய தரிசனங்களைப் பின்பற்றித் தாமும், தமது தத்துவ ஞானத்தை வரையறை செய்யத் தலைப்பட்டனர். அவர்களது லட்சியம் மாற்றமடைந்தது. சுவர்க்கம் புகும் லட்சியம் கைவிடப்பட்டது. அதற்குப் பதிலாக அவர்கள் சுவர்க்கத்தைவிட மேலானதாகக் கருதப்படும் மோட்சம், அதாவது வீடுபேறுபற்றிப் பேசத் தொடங்கினர்.

**மீமாம்சையில் இரு பிரிவுகள்**

இம்மதத்தைப்பற்றிய நூல்கள் மிகப்பல. அவற்றுள் மிகப் பழையது **கல்ப சூத்திரம்** எனப்படுவது. ஆனால், மிக முக்கியமானது **சைமினி** என்பவரால் இயற்றப்பட்ட **மீமாம்ச சூத்திரம்** என்ற நூலாகும். இது கி.மு. 300, 400ஆம் ஆண்டுகளுக்கு இடையில் செய்யப்பட்டதாகலாம். தத்துவ சாத்திரம்பற்றிய நூல்களுள் மிகப்பெரியது இதுவே. இதனுள் ஏறக்குறைய ஆயிரம் விஷயங்கள் பேசப்பட்டிருக்கின்றன. இந்நூலை விளக்கி இதற்கு ஒரு பாடியம் செய்தார் **சபர முனிவர்** என்பவர். இவர் காலம் ஏறக்குறைய கி.மு. முதலாம் நூற்றாண்டெனலாம். இப்பாடியத்துக்கு வழிநூல் செய்தவர் இருவர். ஒருவர் பெயர் **குமாரிலபட்டர்**. மற்றவர் பெயர் **பிரபாகரர்**. இவர்கள் இருவரையும் நாம் நினைவில் வைத்திருப்பது அவசியம். இதுவரை ஒன்றாயிருந்த மீமாம்ச மதம் இவர்களிடையே ஏற்பட்ட கருத்துவேறுபாட்டால் இரண்டு பட்டது. சபரமுனிவர் செய்த பாடியத்தை ஆதரியாது வழிநூல் செய்தார் குமாரிலபட்டர். சபரமுனிவரது பாடியத்தை ஆதரித்து வழிநூல் செய்தார் பிரபாகரர். இதன் விளைவாகக் குமாரிலபட்டரைப் பின்பற்றிப் பட்ட மீமாம்சம் எனவும், பிரபாகரரைப் பின்பற்றிப் பிரபாகர மீமாம்சம் எனவும் மீமாம்சம் இருவகைப்பட்டது. இதில் சற்று வியப்பு என்னவெனில், தம்முள் மாறுபடும் இந்த இருவருள் ஒருவர் ஆசிரியர், மற்றவர் மாணாக்கர். ஆசிரியரும் மாணாக்கரும் தம்முட்கொண்ட கருத்து வேறுபாட்டால்

பெரிய ஒரு மதத்தையே இரண்டாக்கிவிட்டனர். இவர்களுக்கிடையேயுள்ள கொள்கை வேற்றுமைகளிலே முக்கியமானவற்றைப் பின்னர்க் குறிப்பிடலாம். இப்போது மீமாம்சை முழுவதற்கும் பொதுவான சில கருத்துகளைச் சுருக்கமாகக் குறிப்பிடுவோம்.

**மீமாம்சையும் நியாய வைசேடிகமும்**

மீமாம்சையை விளக்குவதற்குச் சுலபமான வழி முந்திய கட்டுரைகளிலே குறிப்பிட்ட நியாய வைசேடிக மதங்களோடு அதனை ஒப்பிடுவது. மூலப் பொருள்கள் பல; உயிர்கள் பல என்பது இருவருக்கும் உடன்பாடு. எனவே, இருவரும் பன்மைவாதிகள். உலகம் மாயை அல்ல; அது நமது மனோசிருட்டியல்ல; உலகம் உண்மையாகவே உள்ள பொருள் என்பதும் இருவருக்கும் உடன்பாடு. இங்ஙனம் ஒவ்வொரு பொருளும் நாம் காண்பது போல் புறத்தே உண்மையாகவே உள்ளது என்போர் மெய்ம்மைவாதிகள் எனப்படுவர். ஆனால், இப்பன்மை வாதத்திலும் மெய்ம்மை வாதத்திலும் உச்சநிலையை அடைந்தவர்கள் நியாய வைசேடிகர். இவற்றிலே நியாய வைசேடிகர் சென்ற அளவு மீமாம்சகர் செல்லவில்லை. இதனைச் சற்று விளக்குவோம். மூலப் பொருள்கள் அல்லது பதார்த்தங்கள் ஏழு எனக் கொள்ளும் நியாய வைசேடிகர், ஒரு பொருளையும் அதன் குணத்தையும் வெவ்வேறு பதார்த்தமாகக் கொண்டதோடு நில்லாது, அப்பொருளையும் அதன் குணத்தையும் சம்பந்தப் படுத்தும் சம்பந்தத்தையும் ஒரு பதார்த்தமாகக் கொள்ளுகின்றனர். இச்சம்பந்தத்தை நியாய வைசேடிகர் சமவாயம் என்பர். இச்சமவாயத்தை ஒரு பதார்த்தமாக மீமாம்சகர் கொள்வதில்லை.

**பொருளும் குணமும்**

ஒரு பொருளுக்கும் அதன் குணங்களுக்குமுள்ள தொடர்பு யாது என்பதை ஆராய்ந்து தத்துவ ஞானத்தின்

மிக அடிப்படையான ஆராய்ச்சிகளுள் ஒன்று. இதனைச் சற்று ஆழ்ந்து சிந்திக்கத் தொடங்கினால் இது எத்துணை முக்கியமான பிரச்சினை என்பது புலனாகும். பொருள் ஒன்றானால், சம்பந்தம் என்று பேச வேண்டிய அவசிய மில்லை. பொருள் இரண்டானதால்தான் அவற்றுள் சம்பந்தம் என்ன என்று கேட்க இடமுண்டு. எனவே, ஒரு பொருள் வேறு, அதன் குணம் வேறு என்று கொண்டால்தான் சம்பந் தம்பற்றிய பேச்சும் எழும். ஆகவே, பொருளும் அதன் குணமும் வெவ்வேறு பொருள்களா? அல்லது ஒன்றா? உதாரணமாக, மல்லிகை மலரும் அதன் வெண்மையும் வெவ்வேறு பொருள்களா அல்லது ஒரே பொருளா? குணமென்பதில் வடிவமும், வன்மை மென்மை ஆகிய தன்மைகளும் அடங்கும். மேசையும் அதன் சதுர வடிவும், கடினத்தன்மையும் ஒன்றா? அல்லது வெவ்வேறான பொருள் களா? இவைகளை நீக்கி மேசையை மட்டும் காணலாமா? மேசையையும் சதுர வடிவமான குணத்தையும் சம்பந்தப் படுத்த, நையாயிகர் கூறுவது போல், சமவாயம் என்றொரு பதார்த்தம் வேண்டுமாயின் அச்சம்பந்தத்தை ஒருபுறம் மேசையோடும், மறுபுறம் அதன் குணத்தோடும் சம்பந்தப் படுத்த மேலும் சில சம்பந்தங்கள் தேவைப்படாவோ?

**சுருக்கம்**

மீமாம்சை வேதப் பிரமாணத்துக்குக் கொடுக்கும் இடமும், மீமாம்சை என்ற சொல்லின் பொருளும் அதன் பொருத்தமும், சொல், பொருள், எழுத்து, ஒலி ஆகியவற்றின் தொடர்புகளும், வேதம் அபௌரஷேயம் என்ற முடிவும், மீமாம்சையைக் குறிக்கும் வேறு பெயர்களும், மீமாம்சையில் இருபிரிவுகள் ஏற்பட்ட வரலாறும், மீமாம்சைக்கும் நியாய வைசேடிகத்துக்குமுள்ள ஒற்றுமைகளும் வேற்றுமைகளும், பொருளைப் போலவே அதன் குணமும் ஒரு பொருள் என்ற கொள்கையும் இங்கு ஆராயப்பட்டன.

# மீமாம்சை - 2

**பொருளும் அதன் குணமும் ஒன்றா?**

மீமாம்சையை விளக்குவதற்குச் சுலபமான வழி அதனை நியாய வைசேடிக மதங்களோடு ஒப்பிடுவதே என முந்திய கட்டுரையிலே கூறினோம். பொருளுக்கும் அதன் குணங்களுக்கும் உள்ள சம்பந்தம் பற்றி இருசாரார் கருத்து களையும் ஆராயத் தொடங்கினோம். பொருள் வேறு; அதன் குணம் வேறு; அப்பொருளையும் அதன் குணத்தையும் சம்பந்தப்படுத்தும் சம்பந்தம் வேறு என ஒரு பொருளிலே மூன்று பொருள் இருப்பதாகக் கருதுவர் நியாய வைசேடிகர். பொருள், அதன் குணம் ஆகிய இரண்டும் ஒன்றா? அல்லது இரண்டும் வெவ்வேறா? என்பது கேள்வி. பாலும் அதன் வெண்மையும் ஒன்றா? அல்லது வேறா? இவ்வினாவுக்கு விடை பகருவது கடினம். ஒன்று எனக் கூறுவதிலும் சில வில்லங்கம் உண்டு. வேறு எனக் கூறுவதிலும் சில வில்லங்கம் உண்டு. ஒன்றாயின், வெண்மை பாலில் மட்டுமே காணப் படல் வேண்டும். ஆனால், நாம் வெண்மையைப் பால் அல்லாத பிற பொருள்களிலும் காணுகின்றோம். எனவே, வெண்மையும் பாலும் ஒன்று அல்ல; வெவ்வேறு பொருள்கள் என்பது புலனாகின்றது. அவை வேறாயின், அவற்றைத் தனித்தனியே நாம் காணக்கூடியதாயிருத்தல் வேண்டும். வெண்மையை நீக்கிப் பாலை மட்டும் காணலாமா? பாலோடோ அல்லது ஏனைய வெண்பொருள்களோடோ சேராது தனித்து நிற்கும் வெண்மையை யாராவது கண்டது உண்டா? இதிலிருந்து பாலும் அதன் வெண்மையும் வேறு அல்ல; அவை இரண்டும் ஒன்று என்பது நிச்சயமாகின்றது.

நமது அன்றாட வாழ்வில் பாலையும் வெண்மையையும் ஒன்றாகவே காண்கின்றோம். எனவே, அவை ஒன்றா? வேறா? என்ற இந்த வீண் ஆராய்ச்சி எதற்காக என்று சிலர் கேட்கலாம். நமக்கு இது வீண் ஆராய்ச்சி. ஆனால், தத்துவ ஞானிக்கு இதுதான் மிக முக்கிய ஆராய்ச்சி. இப்பிரபஞ்சத்தின் இயல்புகளை நன்கு ஆராய வேண்டும் என்பது அவனது விருப்பம். இதன் தோற்ற ஒடுக்கங்களையும், அவற்றுக்குக் காரணங்களையும் கண்டுபிடிக்க அவன் முனைகின்றான். பிரபஞ்சம் பொருள்களால் ஆயது. பொருள்கள் குணங்களால் ஆயவை. பிரபஞ்சத்தை நன்கு அறிய வேண்டுமாயின், பொருள்களை நுணுகி ஆராய வேண்டும். இதனால்தான் பொருள் என ஒன்று உண்டோ, அல்லது குணங்களின் தொகுப்பு மட்டும்தான் பொருளோ என்ற ஆராய்ச்சி முதன்மை அடைந்தது. பொதுவாக நாம், மேசை சதுர வடிவம் உடையது; மண்ணிறம் உடையது; கடினத்தன்மை உடையது என்றெல்லாம் பேசுகின்றோம். ஆனால், இந்தக் குணங்கள் அனைத்தையும் நீக்கிவிட்டால், இவற்றைத் தாங்கி, இவற்றுக்கு நிலைக்களனாக நிற்கும் மேசை என்ற பொருள் எதையும் காணோம். அப்போது தெரியும், நாம் மேலே எழுப்பிய கேள்வியின் அவசியம் குணங்கள்தான் குணியா? அதாவது, குணங்களுடைய பொருளா? அல்லது குணங்களைத் தனக்கு உடைமையாகக் கொண்ட - குணங்களை நீக்கியும் நிற்கவல்ல - குணி என ஒன்று உண்டா? இதே வினா கண், காது, கை முதலிய அவயவங்களுக்கும் பொருந்தும். அவயவங்கள்தாம் மனிதனா? அல்லது அவயவங்கள் வேறு; அவற்றையுடைய அவயவியாகிய மனிதன் வேறா?

### குணம் குணி சம்பந்தத்தையொட் மூன்று பிரிவினர்

இவ்வினாவுக்குக் கிடைக்கும் விடையைக்கொண்டே இந்திய தத்துவ ஞானிகளை முப்பிரிவினராகப் பிரிக்கலாம்.

குணங்களும் குணியும் வேறு அல்ல; அவை ஒன்றே எனக் கொள்வோர் ஒரு பிரிவினர். மூலப்பொருள் நம் மனத்தது; அது புறத்தது அன்று; அது பல அல்ல; அது ஒன்றே என்ற கொள்கைகளை உடையோரே இங்ஙனம் கொள்வோர். இவர்களுக்கு வேதாந்திகள் நல்ல உதாரணம். குணமும் குணியும் ஒன்று அல்ல; அவை வெவ்வேறு பொருள்கள் என்போர் இரண்டாவது பிரிவினர். மூலப் பொருள்கள் நம் மனத்தன அல்ல; அவை புறத்தே உண்மையாகவே உள்ளன; அவை ஒன்று அல்ல பல என்னும் கொள்கைகளை உடையோரே இங்ஙனம் கூறுவோர். இவர்களுக்கு நியாய வைசேடிகர் சிறந்த உதாரணமாயிருக்கின்றனர். தொடக்கத் திலே குறிப்பிட்டபடி அவர்கள் கருத்து, பொருள் வேறு அதன் குணம் வேறு என்பது மட்டும் அல்ல; அப்பொருளையும் அதன் குணத்தையும் ஒன்று சேர்க்கும் சம்பந்தமும் வேறு என்பதாகும். இந்த இரு பிரிவையும் சேராது, மூன்றாவது ஒரு பிரிவினராய் நிற்போரே மீமாம்சகர். குணமும் குணியும் ஒன்றா? வேறா? என்ற வினாவுக்கு அவர்கள், "ஒன்றும் அல்ல, வேறும் அல்ல; ஒன்றும் வேறும்" என விடை பகருவர். இதனைக் குறிப்பதே **'பேதாபேதம்'** என்ற சொற்றொடர். பேதம்; அதே சமயம் அபேதம் பேதம் என்றால் வேறு என்று பொருள். அபேதம் என்றால் வேறு அல்ல என்று பொருள். இதனைத் **தாதாத்மியம்** எனச் சிலர் வழங்குவர். சைவசித்தாந்திகள் கடைசி ஒடுக்கத்திலும் பொருள்கள் பல என்றும், பொருள்கள் நம் மனத்தன அல்ல; அவை உண்மையாகவே புறத்தன எனவும் கொள்வோர். எனவே, அவர்கள் கொள்கை, நாம் மேலே கூறிய முறைப்படி பார்க்கின், குணம் வேறு, குணி வேறு என்றுதான் இருத்தல் வேண்டும். ஆனால், சிவஞானபோதத்துக்கு மாபாடியம் எழுதிய சிவஞான முனிவர் கூறுவது இதற்கு நேர் விரோதமாக இருக்கின்றது. "குணங்களே தம்முள் தொக்குக் குணியெனவும், திரவியம்

எனவும் பெயர் பெற்று அநுபவமாய் வழங்கப்படுவன்வன்றிக் குணியென வேறின்மையின், குணகுணிகட்குத் தம்முட் பெரும்பாலும் வேற்றுமை கூறும் வைசேடிகர்' முதலியோர் மதம் சைவ சித்தாந்தத்திற்கு ஏலாது" என்கின்றார் சிவஞானமுனிவர். சிவஞானமுனிவரது இக்கூற்றுச் சிந்திக்கத் தக்கது.

**அணுக்கொள்கையில் வேற்றுமை**

இதுவரை, பொருளையும் அதன் குணங்களையும் பற்றிய கருத்துகளையொட்டி, மீமாம்சகரது நிலையைக் காட்டினோம். இனி, நிலம், நீர் முதலிய பஞ்ச பூதங்கள் எதிலிருந்து தோன்றுகின்றன என மீமாம்சகர் கருதுகின்றனர் என்பதைக் காண்போம்: இங்கும் மீமாம்சகரை நியாய வைசேடிகரோடு ஒப்பிடுவது நலம். பஞ்ச பூதங்கள் அணுக் களால் ஆகியவை. அணுவைப் பிரிக்க முடியாது. அது பருமன் இல்லாதது. எனவே, கண்ணுக்குப் புலனாகாதது. கண்ணுக்குப் புலனாகாத அணு உண்டு என்பதை அநுமானத் தால் அறிகின்றோம். இவையே அணுவைப்பற்றி நியாய வைசேடிகர் கூறுவன. பஞ்ச பூதங்கள் அணுக்களால் ஆனவை என்பது மீமாம்சகருக்கும் உடன்பாடே. ஆனால், அணுவுக்குப் பருமன் கிடையாது; அதனைப் பிரிக்க முடியாது; அதனை நம் கண்ணால் காண இயலாது; யூகித்தே அறிகின்றோம் என்பதை மீமாம்சகர் ஏற்பதில்லை. கண்ணுக்குப் புலனாகாத அளவு தூரத்துக்கு மீமாம்சகரது அணு ஆராய்ச்சி செல்ல வில்லை. நியாய வைசேடிகர் கொள்கைப்படி கண்ணுக்குப் புலனாகாத அணுக்கள் இவ்விரண்டு சேர்ந்து ஈரணு ஆகும். இந்த ஈரணு நிலையிற்கூட அணு நம் கண்ணுக்குப் புலனாகாது. ஈரணு மூன்று சேர்ந்து மூவிணை அணுவாகும். அப்போதுதான் அது நமக்குப் புலனாகும். நியாய வைசேடிகரது மூவிணை அணுவை மட்டுமே மீமாம்சகர் ஒப்புக்கொள்வர். அதற்கு மேல் கண்ணுக்குப் புலனாகாத

இரட்டை அணு, ஒற்றை அணு இரண்டையும் அவர்கள் ஏற்பதில்லை. வேதத்தில் அத்தகைய அணுக்கள் பேசப்பட வில்லை என்பதுதான் காரணம். மீமாம்சகர் வேதவாக்கில் அபார நம்பிக்கையுடையவர்கள் என்பதை முதற்கட்டுரை யிலே குறிப்பிட்டுள்ளோம்.

**மனம் ஆன்மாவை அறியும் விதம்**

இனி, ஆன்மாவைப்பற்றி மீமாம்சகர் கொள்கையை ஆராய்வோம்: நியாய வைசேடிகரைப் போலவே மீமாம் சகரும் ஆன்மாக்கள் என்றும் உள்ளவை, எங்கும் நிறைந்தவை எனக் கருதுகின்றனர். அவர்களைப் போலவே இவர்களும் ஆன்மா மனத்தால் நேராக அறியக்கூடிய ஒரு பொருள் என ஒப்புக்கொள்ளுகின்றனர். ஆனால், மனம் ஆன்மாவை அறியும் முறை எது எனக் கூறுவதிலே இரு சாராரும் வேறுபடுகின்றனர். ஒரு பொருளை அறியும்போது இது இன்ன பொருள்; இதை நான் அறிகின்றேன் என இருவித அறிவு நமக்கு ஏற்படுகிறது. ஆனால், இவை இரண்டும் ஒரே நேரத்தில் ஏற்படுகின்றனவா? அல்லது ஒன்று முன்னும் மற்றது பின்னும் ஏற்படுகின்றதா என்பது ஆராய்தற்குரியது. உதாரணமாக, நாம் எதிரே வரும் நண்பனைக் காணும் போது, இவன் நண்பன் என ஓர் அறிவும், இவனைக் காண் பவன் நான் என ஓர் அறிவுமாக இரு அறிவு ஏற்படுகின்றது. நியாய வைசேடிகர் கொள்கைப்படி எதிரே வருபவன் நண்பன் என்ற அறிவு முதற்கணத்திலும், அவனை நான் காண்கின் றேன் என்ற அறிவு இரண்டாவது கணத்திலுமே ஏற்படு கின்றன. அல்லாமலும் பெரும்பாலும் ஏற்படுவது இவன் நண்பன் என முதலில் ஏற்படும் அறிவு மட்டுமே. அதற்கு மேல் நாம் முயன்று நினைத்தால்தான், காண்பவன் நான், அல்லது நான் காண்கின்றேன் என 'என்னைப்பற்றிய அறிவு ஏற்படும். இல்லையேல் ஏற்படாது. ஆனால் நியாய வைசேடிகரது இக்கொள்கையை மீமாம்சகர் ஒப்புக்கொள் ளார். அவர்கள், பொருளைக் காணும்போதே பொருளைப்

பற்றிய அறிவும், நான் க்காண்கின்றேன் என என்னை அறியும் அறிவும் ஒரே நேரத்தில் ஏற்படுகின்றன என வாதிப்பர். இது இரு சாராருக்கும் மனம் ஆன்மாவை நேராக எவ்விதம் அறிகின்றது எனக் கொள்வதிலுள்ள வேற்றுமை.

இத்தொடர்பில் இன்னுமொரு வேற்றுமையையும் இங்குக் குறிப்பிடுவோம். நியாய வைசேடிகர் கொள்கைப்படி ஆன்மாவுக்கு அறிவு ஒரு குணம். ஆனால், மீமாம்சகர் கொள்கைப்படி ஆன்மாவுக்கு அறிவு ஒரு தொழில். எனவே, தொழில் நிகழும்போது செய்வோனும் பாதிக்கப்படுகிறான். தொழிற்படு பொருளும் பாதிக்கப்படுகின்றது. நான் என் முன்னுள்ள மேசையை, மேசை என அறிகிறேன் என்னும்போது, அறிதலாகிய தொழில், ஒரு புறம் அறிபவனாகிய என்னையும், மறுபுறம் அறியப்படும் பொருளாகிய மேசையையும் பாதிக்கின்றது.

### கடவுட்கொள்கை

இதுவரை ஆன்மாவைப்பற்றிய கொள்கைகளிலே இவர்களுக்கிடையே காணப்படும் ஒற்றுமை, வேற்றுமைகளிலே உதாரணத்துக்காக ஒன்றிரண்டைக் குறிப்பிட்டோம். இத்தகைய ஒற்றுமை வேற்றுமைகளை இவ்வளவில் நிறுத்திவிட்டு, மிக முக்கியமான ஒப்பிடுகை ஒன்றை இனி எடுப்போம். அது கடவுளைப்பற்றியது. நியாய மதத்தினர் ஆன்மாபற்றிப் பேசும்போது, அவற்றுக்கெல்லாம் தலையாய பரமான்மா ஒன்றையும் குறிப்பிடுகின்றனர். அப்பரமான்மாவே கடவுள். ஆனால், மீமாம்சகர் அத்தகைய பரமான்மா ஒன்று உண்டு என்பதை ஒப்புக்கொள்வதாகத் தோன்றவில்லை. மீமாம்சகர் ஆத்திகரா? அல்லது நாத்திகரா? அவர்கள் ஈசுரவாதிகளா? அல்லது நிரீசுரவாதிகளா? என்பதில் அறிஞர்களிடையே சற்று அபிப்பிராய பேதம் இருக்கின்றது. மீமாம்சகருள் முதன்மை பெற்றவராகிய சைமினி தமது நூலிலே இறைவனைப்பற்றி எதுவுமே

குறிப்பிடவில்லை. அவர் குறிப்பிடாமையைக் கொண்டு மீமாம்சகர் நாத்திகர் என முடிவு செய்தல் கூடாது என்கின்றார் டாக்டர் ராதாகிருஷ்ணன். அவர் கடவுளைப் பற்றிக் குறிப்பிடவில்லையேயொழியக் கடவுள் இல்லை எனக் குறிப்பிடவில்லை என்பது ராதாகிருஷ்ணன் கூற்று. சைமினி கடவுளைப்பற்றி எதுவும் குறிப்பிடாதபோதும் மீமாம்ச மதத்தைச் சேர்ந்த வேறு சிலர் கடவுள் ஒருவர் தேவை இல்லை என்பதற்குப் பல காரணங்கள் கூறியிருக்கின்றனர்.

### சுருக்கம்

பொருள் வேறு ; அதன் குணம் வேறா? அல்லது இரண்டும் ஒன்றா? என்ற வினாவுக்கு மீமாம்சகர் அளிக்கும் விடை: இவ்வினாவுக்கும் தத்துவ விசாரத்துக்குமுள்ள தொடர்பு; அணுக் கொள்கைபற்றியும், மனம் ஆன்மாவை அறியும் விதம்பற்றியும்; மீமாம்சகருக்கும் நியாய வைசேடிகருக்குமுள்ள வேற்றுமை; மீமாம்சகர் நாத்திகரா? என்பது பற்றிய கருத்து வேறுபாடு ஆகியவை இக்கட்டுரையில் ஆராயப்பட்டுள்ளன.

# மீமாம்சை - 3

**மீமாம்சகரும் இன்றைய நாத்திகரும்**

இன்றைய மக்களுட்சிலர் கடவுள் உண்டோ இல்லையோ என்ற விசாரம் நமக்குத் தேவை இல்லை எனக் கருதுகின்றனர். வேறு சிலர் கடவுள் இல்லை என்றே முடிவு செய்துவிட்டார்கள். இவர்கள் தங்கள் முடிவை நிரூபிக்கப் பல காரணங்களும் காட்டுகிறார்கள். இக்காரணங்களுள் எதையும் இவர்கள் இன்று புதிதாகக் கண்டுபிடித்துவிட வில்லை. இற்றைக்கு ஏறக்குறைய இரண்டாயிரத்தைந்நூறு ஆண்டுகளுக்குமுன் வாழ்ந்த இந்திய தத்துவ ஞானிகள் பலர் கடவுள் இல்லை என்பதை நிரூபிக்க, என்ன என்ன நுட்ப மான காரணங்களைக் கூற முடியுமோ, அவையனைத்தையும் கூறிவிட்டார்கள். அவருள் ஒரு பிரிவினர் சமணர். அவர்களைப்பற்றி முன்பு கூறியுள்ளோம். மற்றொரு பிரிவினர் மீமாம்சகர் எனப்படுவோர். இம்மீமாம்சகருள்ளே காலத்தால் முற்பட்டோர் கடவுள் உண்டோ இல்லையோ என்பதைப்பற்றித் தமது கருத்தைக் குறிப்பிடவில்லை. ஆனால், இடைக்கால மீமாம்சகர் சிலர் கடவுள் இல்லை என வெளிப்படையாகவே வாதிக்கத் தலைப்பட்டுவிட்டனர்.

ஆனால், இன்று கடவுள் இல்லை என வாதிப்போருக் கும் அன்று கடவுள் இல்லை என வாதித்த மீமாம்சகருக்கும் பெரிய வேற்றுமை ஒன்றுண்டு. இன்றைய நிரீசுரவாதிகள் (அதாவது ஈசுரன் இல்லை என வாதிப்போர்) கடவுள் இல்லை என வாதிப்பதோடு மட்டும் நிற்பவர் அல்லர். இவர்கள் வேத உபநிடதங்களையும் மதிப்பதில்லை. ஆனால், அன்றைய மீமாம்சகர் வேத உபநிடதங்களை மதித்தனர். மதித்தனர் எனக் கூறினாற்போதாது. அவர்கள் வேதத்துக்குக் கொடுத்த மதிப்புச் சாதாரணமானது அல்ல. வேதத்துக்கு அவர்கள் அளித்த இடம் ஒப்புயர்வு அற்றது. வேதமே

அவர்களுககுப் பரம்பொருள். இன்றைய நிரீசுரவாதிகள் கடவுள் இல்லை என வாதிப்பதற்கு வேதத்தை மதியாமையே முக்கிய காரணம் எனக் கொண்டால், அன்றைய மீமாம்சகர் கடவுள் இல்லை என வாதித்ததற்கு அவர்கள் வேதத்தை மிதமிஞ்சி மதித்தமையே முக்கிய காரணம் எனக் கொள்ளலாமோ என்றுகூடத் தோன்றுகின்றது. வேதத்தைப் பரம பிரமாணமாக ஏற்றுக்கொள்ளும் மீமாம்சகர் வேதங்கள் வற்புறுத்தும் தெய்வ உண்மையை ஏற்றுக்கொள்ளாமை பெரும் வியப்பாகும்.

**கடவுளுண்மையை மூன்று பிரமாணங்களும் நிரூபிக்க மாட்டா :**

மீமாம்சகர் கடவுளுண்மையை எங்ஙனம் ஆட்சேபிக்கின்றனர் என்பதை இனிச் சற்று விவரமாக ஆராய்வோம். முதலில் கடவுள் உண்டென நிரூபிக்க வேத அதிகாரம் பயன்படாது என அவர்கள் வாதிக்கும் விதத்தை எடுப்போம். கடவுள் உண்டு என்பதைப் பிரத்தியட்சமாகக் காட்டுவது அரிது. இறைவன் உண்டு என்பதை அநுமான மூலம் நிரூபிக்கலாமே எனின், சற்றுக் கூர்ந்து நோக்கினால் பிரத்தியட்சமே அநுமானத்துக்கும் அடிப்படை என்பது புலனாகும். பிரத்தியட்சம் இல்லையேல் அநுமானமும் இல்லை. இவை இரண்டும் மிக நெருங்கிய தொடர்புடையவை. எனவே, பிரத்தியட்சத்தால் நிரூபிக்க முடியாத ஒன்றை, அநுமானத்தால் நிரூபிப்பதும் முடியாது. கடவுள் உண்டு என்பதற்குப் பிரத்தியட்சம், அநுமானம் ஆகிய இரு பிரமாணங்களும் உதவா. எனவே, மூன்றாவது பிரமாணமாகிய வேதவாக்கின் துணையை நாடுவர் கடவுள் உண்டு எனக் கொள்ளும் ஈசுரவாதிகள். கடவுள் உண்டு என்பதற்கு வேதவாக்குதான் முக்கிய ஆதாரம். வேதத்தில் கடவுளைப் பற்றிக் கூறப்பட்டிருக்கின்றது. வேதத்தில் கூறப்படுவன யாவும் உண்மை. கடவுள் உண்டு என்பதும் அங்குக் கூறப்பட்டிருக்கின்றது. ஆகையால், அதனை மறுக்க முடியாது

என்பது ஈசுரவாதிகளின் வாதம். வேதத்தில் கூறப்படுவன அனைத்தும் உண்மை என ஏன் கொள்ள வேண்டும்? வேதத்துக்கு இந்த மகிமை எங்கிருந்து வந்தது? என அவர்களை வினவின், “வேதம் கடவுளின் வாக்கு. அது கடவுளாலே செய்யப்பட்டது” என அவர்கள் விடை கூறுவர். இது மிக விசித்திரமான ஒரு நிலை. கடவுள், தாமே செய்த ஒரு நூலில் தமது உண்மையைப்பற்றி எழுதினாரெனின், அதனைக் கடவுள் உண்டென்பதற்கு முக்கிய ஆதாரமாக எங்ஙனம் ஏற்கலாம் என்கின்றனர் மீமாம்சகர். வேதத்துக்கு அதிகாரம் ஏற்பட்டது அது இறைவனாற்செய்யப்பட்டது என்னும் காரணத்தால். ஆனால், அந்த இறைவன் உண்டு என்பதற்கு ஆதாரம் வேதத்தில் அங்ஙனம் கூறப்பட்டிருக்கின்றது என்பதே என, இவ்வாறு ஒன்றையொன்று பற்றி நிற்கும் இந்நிலை பொருந்தாது என வாதிப்பர் மீமாம்சகர்.

**வேதம் கடவுளாலே இயற்றப்பட்டது அல்ல**

வேதத்துக்கு மீமாம்சகர் கொடுக்கும் அளவு மதிப்பை வேறு எவருமே கொடுக்கவில்லை என மேலே குறிப்பிட்டோம். வேதம் சிற்றறிவுடைய மனிதனால் ஆக்கப்பட்டது எனக் கொள்ளின், அதற்கு இப்பரிபூரணத்துவம் ஏற்பட இடம் இல்லையே. அதன் பரிபூரணத்துவத்திலிருந்தே அதனை ஆக்கிய பரிபூரணன் ஒருவன் உளன் என்பது பெறப்படுகின்றதே. எனவே, மீமாம்சகர் வேதத்துக்குக் கொடுக்கும் மதிப்பே அதனை ஆக்கிய பரிபூரணனின் உண்மைக்குச் சான்றாகாதோ என வினவலாம். வேதம் மனிதனால் செய்யப்பட்டது என்பது மீமாம்சகர் கருத்து அல்ல; வேதம் கடவுளாலே செய்யப்பட்டது என்ற கொள்கையையும் அவர்கள் ஏற்பதில்லை. வேதம் யாராலுமே செய்யப்பட்டது அல்ல என்பதே அவர்கள் கொள்கை. இதனை உணர்த்தவே அவர்கள் வேதத்தை, 'அபௌருஷேயம்' என வழங்குகின்றனர் என முன்பு குறிப்பிட்டோம். வேதம் நித்தியம். அது யாராலும் செய்யப்

படவில்லை. செய்யப்பட்டது எனக் கொண்டாலன்றோ செய்தவனும் உளன் என்ற நிலைமை ஏற்படும். இவை மீமாம்சகர் கொள்கை. இவ்வாறு வேதத்தின் மகத்துவத்தையும் பாதுகாத்து, அதே சமயம் அதிலிருந்து கடவுளுண்மை பெறப்படவும் இடம் தராது பாதுகாக்கவும் மீமாம்சகர் முயலுகின்றனர்.

### யாகத்துக்குக் கொடுத்த மதிப்பு

இத்தகைய மதிப்புக்குரிய வேதத்திலேயே "அவன் எல்லாம் அறிபவன்", "அவன் உலகை அறிவான்" என்பன போன்ற வசனங்கள் இருக்கின்றனவே, அவை எல்லாம் வல்ல இறைவன் ஒருவனைக் குறிப்பனவாகவோ எனின், அவ்வசனங்கள் குறிப்பது இறைவனை அல்ல; அவை வேதத்திலே கூறப்படும் யாகங்களைச் செய்பவனையே குறிக்கின்றன என்பர் மீமாம்சகர். யாகங்களுக்கும் அவற்றைச் செய்வதால் ஏற்படும் பலன்களுக்கும் மீமாம்சகர் எவ்வளவு முதன்மை கொடுத்திருந்தனர் என்பது அவர்களது இவ்விளக்கத்திலிருந்து புலனாகின்றது.

### பகுதிக்கு நிகழ்வது முழுதுக்கும் நிகழ்வதாகாது

உலகின்கண்ணுள்ள பொருள்கள் யாவும் அழிந்து அழிந்து தோன்றுகின்றன. உலகின் பகுதிகளாகிய பொருள்களுக்குச் சம்பவிக்கும் இத்தோற்றமும், அழிவும், உலகு முழுதுக்கும் சம்பவித்தே தீர வேண்டும். இந்த அழிவுக்கும், தோற்றத்துக்கும் காரணம் சேதனப் பொருளான ஒரு முதல்வனே ஆதல் வேண்டும் என்பது சைவசித்தாந்திகளின் கொள்கை. பகுதிகளுக்குச் சம்பவிக்கும் தோற்ற அழிவுகள், அப்பகுதிகளை உடைய முழுப் பொருளுக்கும் சம்பவித்தே தீரும் என்ற நியதியை மீமாம்சகர் ஒப்புக்கொள்ளார். உலகின்கண்ணுள்ள பொருள்கள் தோன்றித் தோன்றி அழியுமே ஒழிய, உலகு முழுதும் இல்லை; அது என்றும் இருந்தபடியே இருக்கும் என்கின்றனர் மீமாம்சகர்.

### இறைவனுக்கு உடல் உண்டா?

இறைவன் உலகைச் சிருட்டிக்கின்றான் என்பதற்கு இன்னும் ஓர் ஆட்சேபனையை மீமாம்சகர் எழுப்புகின்றனர். சடசம்பந்தமான உடலை உடையவனுக்குத்தான் படைத்தல் போன்ற ஒரு தொழிலைச் செய்ய வேண்டும் என்ற விருப்பம் உண்டாகும். இறைவனுக்கு அத்தகைய உடல் உண்டா? இல்லையா? இல்லையானால் சிருட்டி நிகழாது. உண்டா னால் அவ்வுடலைச் சிருட்டித்தவர் யார்? இறைவனுடைய உடல் நித்தியமானது எனின், அது எதனால் ஆயது? இறைவனது உடல் சடப்பொருளால் ஆயதெனின், சிருட்டிக்கு முன்பே சடப்பொருள் உண்டென்ற முடிவு ஏற்படும். அங்ஙனமே ஏனைய யாவும் உண்டெனக் கொள்ளலாமே என்பதே இந்த ஆட்சேபனை.

### இறைவனும் கன்மமும்

இறைவன் முடிவில்லா ஆற்றல் உடையவன்; பெரும் கருணைக்கு உறைவிடமானவன்; இன்பமே வடிவானவன் என்றும், அவனே இவ்வுலகைப் படைத்தவன் என்றும் கொண்டால், அத்தகைய இறைவன் துன்பத்தைப் படைத்த காரணம் என்ன? இது கடவுள் உண்மைக்கு எதிராக மீமாம்சகர் எழுப்பும் மற்றொரு தடை. இதனையே பொது வாக எல்லோரும் வினவுகின்றனர்; ஒன்றில், இவ்வுலகு கடவுளாற்படைக்கப்பட்டது அல்ல; அன்றேல், இதனைப் படைத்த கடவுள் பேராற்றலும் பெருங்கருணையும் உடைய வர் அல்லர் என்பன போன்றவையே நிரீசுரவாதிகள் பலரும் பொதுவாக வாதிக்கும் விதம். உலகிலே காணப்படும் துன்பத்திற்குக் காரணம் படைத்தவனின் திறமைக் குறைவும் கருணைக் குறைவும் அல்ல. ஆன்மாக்கள் செய்த கன்மங்களே அவை அனுபவிக்கும் துன்பத்துக்குக் காரணம். கடவுளும் கன்ம பலன்களுக்கு இயையவே உலகினைப் படைக்கின்ற னர் எனில், கடவுளின் சக்தியைவிடக் கன்மத்தின் சக்தியே

பெரிதாகின்றது. அங்ஙனமாயின், அக்கன்மத்தையே முழு முதற்பொருளாகக் கொள்ளலாமே, கடவுள் ஒருவர் உளர் எனக் கொள்ள வேண்டாமே என்கின்றனர் மீமாம்சகர். வாதிப்பதற்காக மட்டும் அன்றி உண்மையாகவே மீமாம்சகர், கன்மத்துக்கு ஒப்புயர்வற்ற ஓர் இடத்தை அளிக்கின்றனர். இவர்கள் கன்மத்துக்குக் கொடுக்கும் உயர்வு இறைவன்கூடத் தேவையில்லை என வாதிக்கும் அளவுக்கு இவர்களைக் கொண்டு சென்றுவிடுகின்றது. இவ்விஷயத்தில் இவர்களை நிகர்ப்பவர் சமணர் என்பது இங்கு நினைவுகூரத் தக்கது. சமணர் அவைதிகர்; அதாவது வேதத்தைப் பிரமாணமாக ஏற்காதவர். மீமாம்சகர் பரம வைதிகர்; அதாவது வேதமே மிகச்சிறந்த பிரமாணமெனக் கொள்வோர். எனினும், இறைவனே இல்லை என வாதாடும் அளவுக்குக் கன்ம பலனுக்கு உயர்வு கொடுக்கும் முறையில் இருவரும் ஒத்தவர்களாகின்றனர்.

### கன்மத்துக்கு முதன்மை கொடுப்பதால் ஒரு நன்மை

கன்மத்தின் சக்தியை உயர்த்தி இறைவனைப் புறக்கணிப்பதன் விளைவு ஒன்றை இங்குக் குறிப்பிடல் வேண்டும். கன்மம், இறைவன் ஆகிய இரண்டையும் ஏற்கும் ஏனைய மதத்தினர், புண்ணியத்தின் பலனை மிகுவிக்கவும் பாபத்தின் பலனைக் குறைக்கவும், இறைவனின் அருள் உதவும் என்னும் கொள்கை உடையவர். இறைவன் தேவை யில்லை; கன்மமே போதும். அது சர்வ வல்லமையும் உடை யது எனக் கொள்வோரின் வாழ்வில் அருளுக்கு இடம் இல்லை. கடவுளை நம்புவோர் தமது நியம நிஷ்டை களிலிருந்தும் ஜெப தபங்களிலிருந்தும் சிறிது வழுவத் துணிந்தாலும் துணியலாம். கன்மத்தை மட்டுமே நம்புவோர் அவற்றிலிருந்து அணு அளவுகூட வழுவத் துணியார். ஆண்டவன்மேலே பழியையோ பாரத்தையோ போடுதல் என்பது இவர்களுக்குக் கிடையாது. எனவே, கடவுள் உண்டு என்போரைவிடக் கடவுள் இல்லை என்னும் இவர்களே மிகுந்த ஆசாரசீலர்களாதற்கு இடமுண்டு.

**இறைவன் இல்லை என்பதும் இறைவன் உலகைப் படைக்க்வில்லை என்பதும்**

இறைவன் இலன் என வாதிக்கும்பொருட்டு இவ்வாறு இன்னும் பல நியாயங்களை மீமாம்சகர் கூறுவர். இவர்கள் கூறுவனவற்றுட்பெரும்பாலான இறைவன் உலகைப் படைத்தான் எனக் கொள்வதில் ஏற்படும் இடர்ப்பாடுகளைக் குறிப்பன. இதிலிருந்து **மாக்ஸ் முல்லர்** போன்ற அறிஞர்கள் மீமாம்சகர் வாதிப்பது இறைவன் உலகைப் படைக்கவில்லை என்பதேயன்றி, இறைவனே இல்லை என்பது அல்ல எனக் கருதுகின்றனர். இங்ஙனம் கருதுவதால் மீமாம்சகருக்கும் வேதாந்திகளுக்கும் இடையில் அதிக ஒற்றுமையையும் காணலாம் என இவர்கள் கருதுகின்றனர். வேதாந்திகள் படைப்பு உண்மை எனக் கருதுவதில்லை. உலகம் இறைவனால் படைக்கப்படவில்லை என்பதே மீமாம்சகர் கருத்துமாயின், இருவர் கருத்துகளும் ஒற்றுமை உடையன என்பதே மாக்ஸ் முல்லர் போன்றோர் எண்ணம் போலும்.

**தெய்வங்கள்**

மீமாம்சகர் தெய்வங்கள் உண்டு எனக் கொள்ளுகின்றனர். எனவே, அவர்கள் இல்லை என வாதிப்பது முழுமுதற்கடவுளையே என்பது புலனாகின்றது. இத்தெய்வங்களுக்குக்கூடச் சிறப்பான இடம் எதையும் அவர்கள் அளிப்பதாகத் தோன்றவில்லை. தெய்வங்கள், அவற்றை வருணிக்கும் மந்திரங்களில் மட்டுமே உள்ளன. அவை முழுமுதற்கடவுளைப் போல் எங்கும் நிறைந்தவை அல்ல. யாகங்களை ஏற்று அவற்றின் பலன்களை நல்கவல்ல இத்தெய்வங்களுக்கு மீமாம்சகர் யாகங்களுக்குக் கொடுத்த அளவு முதன்மைகூடக் கொடுக்கவில்லை. யாகங்களின் பலன்களை வழங்கும்படி அவைகளை நயந்து, வேண்டும் அவசியம்கூட இல்லை. யாகங்களின் மூலம் கிடைக்கும் அதிகாரத்தைச் செலுத்தியே அப்பலன்களைப் பெறலாம்.

யாகங்களுக்குக் கொடுக்கப்பட்ட முதன்மை இம்மட்டோடு கூட நிற்கவில்லை. யாகங்கள்தான் தெய்வங்களைத் தெய்வங் களாக்கி உலக நியதியைப் பாதுகாக்கும் வல்லமையை அத்தெய்வங்களுக்குக் கொடுக்கின்றன என்ற கருத்துகூட ஏற்படலாயிற்று.

**கடவுள் நுழைக்கப்பட்டமை**

இத்தயை கடவுட்கொள்கை பொருத்தம் அற்றது என்பதை உணர்ந்த பிற்கால மீமாம்சகர் மெல்ல மெல்லக் கடவுளைத் தமது மதத்துள் நுழைத்தனர் என்கிறார் ராதாகிருஷ்ணன். மீமாம்ச மதத்தை விளக்கி மிக அரிய நூல் ஒன்றைச் செய்த குமாரிலர் என்பவர், தமது நூலைச் சிவவணக்கத்தோடு தொடங்குவதையும் ராதாகிருஷ்ணன் குறிப்பிடுகிறார். "எவன் பரிபூரண ஞானத்தைத் தனது சரீரமாகக் கொண்டவனோ, எவனுடைய மூன்று கண்களும் மூன்று வேதங்களாகுமோ, எவன் பேரின்பத்தை அடையக் காரணனாக வல்லவனோ, எவன் பிறைச்சந்திரனைச் சூடியிருக்கின்றனனோ, அவனுக்கு வணக்கம்" என்பதே குமாரிலர் செய்த மீமாம்சக நூலின் தொடக்கம். கடவுள் இல்லை என வாதிக்கத் தலைப்பட்ட மீமாம்சகரது போக்கிலே ஏற்பட்ட மாற்றத்துக்கு இந்த எடுத்துக்காட்டு ஒன்றே போதும்.

**சுருக்கம்**

மீமாம்சகருக்கும் இன்றைய நாத்திகருக்குமுள்ள வேற்றுமை, கடவுள் உண்டென்பதற்கு மீமாம்சகர் எழுப்பும் பலவிதத் தடைகள், மீமாம்சகர் கடவுள் உலகைப் படைக்கவில்லை என்றனரேயன்றிக் கடவுள் இல்லை என்றனர் அல்ல என்பது, பிற்கால மீமாம்சகர் கடவுள் உண்டு என்பதை வெளிப்படையாகவே ஒப்புக்கொண்டனர் என்பது ஆகியவை இங்கு விளக்கப்பட்டுள்ளன.

# மீமாம்சை - 4

**பட்ட மீமாம்சைக்கும் பிரபாகர மீமாம்சைக்குமுள்ள வேற்றுமைகள்**

மீமாம்சையில் இரு பிரிவுகள் உள. குமாரிலபட்டர் எழுதிய விளக்கத்தைத் தழுவியது ஒரு பிரிவு. இக்குமாரில பட்டரது மாணாக்கராகிய பிரபாகரரது விளக்கத்தைத் தழுவியது மற்றது. இப்பிரிவுகளுக்கிடையேயுள்ள வேற்று ண்மைகள் சிலவற்றை இங்குக் குறிப்பிடுவோம்:

**ஆன்மா**

குமாரிலர் கொள்கைப்படி ஆன்மா மாற்றமடையும் இயல்புடையது. பிரபாகரர் இக்கொள்கையை ஏற்றுக் கொள்ளார். ஆன்மாவின் இயல்புபற்றிய இக்கருத்துகள் மிக முக்கியமானவை. சைவ சித்தாந்திகளின் கருத்தை இங்கு நினைவு கூர்வது பொருத்தம். ஆன்மா சாரந்ததன் வண்ண மாகும் என்பது சைவ சித்தாந்திகளின் கொள்கை. தனது சார்புகளுக்குத் தக மாறும் இயல்பை உடையது என்னும் சித்தாந்திகளின் இக்கொள்கை குமாரிலரது கொள்கையோடு ஒத்தது. ஆனால், ஆன்மா மாற்றம் எதையும் அடைவதில்லை என்கின்றனர் பிரபாகரர். அங்ஙனமாயின், பாப புண்ணியங்கள், இன்பதுன்பங்கள் எவையும் அடிப்படையில் ஆன்மாவை அணுகா. இக்கொள்கையை ஒட்டிப்போலும் பிரபாகரர் பாடாணம் (கல்) போலக் கிடப்பதே முத்தி என்கின்றனர். ஆன்மா மாற்றங்களாலே பாதிக்கப்படும் இயல்பை உடையது எனக் கொள்ளும் குமாரிலர் முத்தியில் ஆன்மாவுக்கு ஆனந்தம் உண்டு என்கின்றனர். இது இவர்களுக்கிடையிலுள்ள இரண்டாம் வேற்றுமை. ஏனைய சடப்பொருள்களைப் போல ஆன்மாவும் அறியக்கூடிய பொருள்களுள் ஒன்று எனக் குமாரிலர் கூறுவதையும் பிரபாகரர் ஆட்சேபிப்பர்.

*பிரமாணங்கள்*

இந்திய தத்துவ ஞானத்திலே மொத்தம் ஆறு பிரமாணங்கள் பேசப்படுகின்றன. இவற்றுள் பிரபாகரர் ஐந்தை மட்டுமே ஏற்றுக்கொள்வர்; குமாரிலர் ஆறையும் பிரமாணமாக ஏற்பர். குமாரிலர் ஏற்கும் இந்த ஆறாவது பிரமாணம் அனுபலப்தி எனப்படும். இதனை நியாயம் பற்றிய கட்டுரையிலும் குறிப்பிட்டுள்ளோம். அபாவம் அல்லது இன்மையை அறியும் வழியே அனுபலப்தி. ஒரு பொருள் குறிப்பிட்ட ஓரிடத்தில் இல்லை என்பதை எங் ஙனம் அறிகின்றோம் என்ற வினாவுக்கு இறுக்கும் விடையை ஒட்டி வேற்றுமை ஏற்படுகின்றது. உதாரணமாக மேசைமீது புத்தகம் இல்லை என்பதை எங்ஙனம் காண்கிறோம். இல்லாத புத்தகத்தைக் காண முடியாது. எனவே, இல்லாத புத்தகத்தை யும், அதே சமயம் அதன் இல்லாமையாகிய அபாவத்தை யும் (இன்மை) காணுகின்றோம் எனல் பொருந்தாது. புத்தகம் இருப்பதைப் பிரத்தியட்சமாகக் காணுகின்றோம் எனலாம். அதே போலப் புத்தகம் இல்லாமையையும் பிரத்தியட்ச மாகக் காணுகின்றோம் எனல் பொருந்தாது. இதனாலேதான் இந்த இன்மையை அறியும் வழியையும் ஒரு புதுப் பிரமாண மாக்கி அதற்கு அனுபலப்தி என்னும் பெயரை வழங்குகின் றனர் குமாரிலர். இந்திய தத்துவ ஞானிகளுள்ளே இன்னும் ஒரேயொரு பிரிவினர் மட்டுமே குமாரிலரைப் போல் இந்த அனுபலப்தியையும் ஒரு பிரமாணமாக ஏற்றுக்கொள்கின் றனர். அவர்கள் வேதாந்திகள். இன்மையை உணர்த்த ஒரு தனிப் பிரமாணம் வேண்டாம் என்பதே பிரபாகரின் கட்சி. ஒரு பொருளின் இன்மையை எதிர்மறைமுகமாக உணரவும் உணர்த்தவும் வேண்டிய அவசியம் இல்லை. உடன்பாட்டு முகமாகவே அதனையும் உணரலாம் என்பர் பிரபாகரர்.

*திரிவுக் காட்சி*

குமாரிலரும் பிரபாகரரும் தம்முள் மாறுபடும் இடங்களுள் முக்கியமான இன்னொன்று திரிவுக் காட்சி.

திரிபு என்றும் இதனைக் கூறலாம். தார் ரோட்டிலே பகற் பொழுதிலே காரிலே செல்லும்போது எத்தனையோ சமயங்களிலே எதிரிலே தண்ணீர் இருப்பதாகத் தெரிகின்றது. தெருவிலே தண்ணீர் இருப்பது உண்மை; அதிலே துளிக் கூடச் சந்தேகத்திற்கு இடமில்லை என்னும் அளவிற்குத் தெளிவாயிருக்கின்றது அக்காட்சி. ஆனால், உண்மையில் அங்குத் தண்ணீர் இல்லை. இல்லாத நீர் இருப்பதாகத் தோன்றுவது திரிவுக்காட்சி. இல்லாத ஒன்றை இருப்பதாகக் காண்பது பிழை. இவ்விதப் பிழைகள் சர்வசாதாரணமானவை. இவை எல்லோருக்கும் ஏற்படுவன. பட்டைக் கயிற்றைப் பாம்பாகக் கண்டு அஞ்சுவோம். சிப்பியை வெள்ளி எனக் கருதி எடுப்பதற்குக் குனிவோம். சிவப்புக் கண்ணாடியின்கீழுள்ள வெண்ணிறப் பூவும் செந்நிறப் பூவாகக் காட்சி அளிக்கும். நீருள்ளிருக்கும் நேரான தடியும் வளைவுள்ளதாகத் தோன்றும். இவை யாவும் திரிவுக் காட்சியே. இத்திரிவுக் காட்சியை நுணுகி ஆராயத் தொடங்கினர் இந்திய தத்துவ ஞானிகள். திரிவு எதனால் ஏற்படுகின்றது? இல்லாத பொருளை இருப்பதாகக் காணும் பொழுதும், ஒன்றை இன்னொன்றாகக் காணும் பொழுதும் உண்மையில் என்ன நிகழுகின்றது என்பனவற்றை நன்கு ஆராய்வதில் அவர்கள் ஈடுபட்டனர்.

திரிவுக் காட்சிக்கும் தத்துவ ஞானத்துக்கும் என்ன தொடர்பு? திரிவுக் காட்சியை ஆராய்வதில் தத்துவ ஞானிகள் தங்கள் காலத்தை ஏன் வீணாக்கினர் என்ற வினா எழலாம். உண்மையில் இவ்வாராய்ச்சி தத்துவ ஞானத்துக்கு எவ்வளவு அவசியமானது என்பது சற்று நிதானமாகச் சிந்தித்தால் புலனாகும். நமக்கு ஏற்படும் காட்சிகளுள் எது தெளிவுக் காட்சி எது திரிவுக் காட்சி, எது சரி எது பிழை, பிழை ஏற்படக் காரணம் என்ன என்பனவற்றை அறியாவிடின், இந்த உலகைப்பற்றிய காட்சிகூடத் தெளிவுக் காட்சியா அல்லது திரிவுக் காட்சியா என்பதை அறுதியிடல் முடியாது. தம் கண்ணிற்படும் பொருள்கள் யாவும்

உண்மையில் புறத்தே உள்ளபடியே காணப்படுகின்றனவா? அல்லது சிப்பி வெள்ளியாகத் தோற்றுவது போல, ஒன்று இன்னொன்றாகத் தோன்றுகின்றதா? அல்லது நீரில்லாத தெருவில் நீர் இருப்பதாகத் தோன்றுவது போல, இல்லாத பொருள் இருப்பதாகத் தோன்றுகின்றதா? என்பனவற்றை ஆராய்வதன் மூலம் இவ்வுலகைப்பற்றிய உண்மை பொய்யையும் வரையறை செய்ய முடியும். இந்திய தத்துவ ஞானிகள் இவ்வாராய்ச்சியில் அவ்வளவு தூரம் ஈடுபட்டமைக்கு இதுவே காரணம்.

திரிவுக் காட்சிக்கு எல்லா இந்திய தத்துவ ஞானிகளும் ஒரே விதமான விளக்கம் கொடுக்கவில்லை. ஒவ்வொரு மதத்தினரும் ஒவ்வொரு வித விளக்கம் கொடுத்திருக்கின்றனர். எல்லாமாக மொத்தம் ஏழு கொள்கைகள் உள எனக் கொள்ளலாம். ஒவ்வொரு மதத்தினரது திரிவுக் காட்சி பற்றிய கொள்கையும் பிரபஞ்சம்பற்றிய கொள்கையும், எவ்வளவு தூரம் ஒன்றை ஒன்று தழுவியுள்ளது என்பது சற்றுக் கூர்ந்து நோக்கினால் புலனாகும். ஒவ்வொரு மதமும் பிழையான அறிவுக்கு, அதாவது திரிவுக் காட்சிக்கு இட்டிருக்கும் பெயரே அத்திரிவுக் காட்சிக்கும் பிரபஞ்சம்பற்றிய கொள்கைகளுக்கும் எவ்வளவு தொடர்பு உண்டு என்பதை விளக்கப்போதுமானது. உதாரணமாக, சூனியவாதிகளான மாத்தியமிகர் திரிவுக் காட்சியை **அசக்தியாதி** என்றும், வேதாந்திகள் அதனை **அநிர்வசனீயக்கியாதி** என்றும் குறிப்பிடுவர். மாத்தியமிகர் கொள்கைப்படி மூலப் பொருள் என எதுவும் இல்லை எனலாம். அவர்களது அசக்தியாதி என்னும் சொல், "உள்ளது ஒன்றுமே இல்லை; காட்சி யாவுமே திரிவுக் காட்சியே" என்ற கருத்திலே அமைந்திருக்கின்றது. வேதாந்திகள் தாம் உலகுக்கு மூல காரணமானது எனக் கூறும் மாயையை, உண்டோ இல்லையோ எனக் கூற முடியாது என்னும் பொருளை உடைய அநிர்வசனீயம் என்னும் சொல்லால் குறிப்பர். இச்சொல்லொடு கியாதியையும் சேர்த்து அவர்கள் திரிவுக் காட்சியை அநிர்வசனீயக்கியாதி என்கின்றனர்.

**அக்கியாதியும் விபரீதக்கியாதியும்**

குமாரிலருக்கும் பிரபாகரருக்கும் திரிவுக் காட்சி பற்றிய கருத்து வேற்றுமையைக் குறிப்பிட நேர்ந்த சந்தர்ப் பத்தையொட்டி, திரிவுக் காட்சிக்கும் தத்துவ ஞானத்துக்கு முள்ள தொடர்பை இதுவரை குறிப்பிட்டோம். இனி, குமாரிலருக்கும் பிரபாகரருக்குமுள்ள வேற்றுமையைக் காண்போம்: பிரபாகரர் பிழையை அக்கியாதி என்கின்ற னர். சிப்பியை வெள்ளியாகக் காணும்போது சிப்பி, வெள்ளி ஆகிய இரண்டும் உண்மையில் உள்ள பொருள் களே. சிப்பியைக் கண்டதும், அதனையொத்த சில இயல்பு களை உடைய வெள்ளியின் ஞாபகம் வருகின்றது. உடனே சிப்பியே வெள்ளியாகத் தோன்றுகிறது. எதிரேயுள்ள சிப்பிக்கும் ஞாபகத்தில் உள்ள வெள்ளிக்கும் தொடர்பு இல்லை என்பதை உணரத் தவறியமையே திரிவுக் காட்சிக்குக் காரணம். ஆனால், குமாரிலர் கொடுக்கும் விளக்கம் இது அல்ல. அவர் திரிவுக்காட்சிக்கு விபரீதக் கியாதி எனப் பெயரிடுகின்றனர். அதன்படி சிப்பியை வெள்ளியாகக் காணும்போது அவற்றுக்குள்ள தொடர் பின்மையை உணரத் தவறியமை அல்ல பிழை; இரண்டை யும் தொடர்பு படுத்தியதே பிழை. அக்கியாதிப்படி திரிவுக்குக் காரணம் இயற்கையில் உள்ள அமிசங்களுள் ஒன்றைக் காணத் தவறியமை. விபரீதக்கியாதிப்படி திரிவுக்குக் காரணம் உண்மையில் இல்லாத ஒன்றை மனம் சேர்த்துக்கொண்டமை. பிரபாகரர் கொள்கைப்படி திரிவுக் காட்சியில் மனம் செய்யும் தொழில் குறைவு. ஆனால், குமாரிலர் கொள்கைப்படி மனம் செய்யும் தொழில் அதிகம். மனத்துக்குக் குறைய இடம் கொடுப்பது மெய்ம்மைவாதி களின் கொள்கை. மனத்துக்கு அதிக இடம் கொடுப்பவர் கருத்துவாதிகள். இதிலிருந்து பிரபாகரரும் குமாரிலரும் அடிப்படையில் தம்முள் எவ்வளவு மாறுபடுகின்றனர் என்பது தெரிகின்றது.

**குமாரிலரது வேதாந்தச் சார்பு**

கியாதிபற்றிய கொள்கையிலும் வேறும் பல கொள்கைகளிலும் குமாரிலரது கொள்கை வேதாந்தத்தைப் பெரிதும் சாருகின்றது. கருத்துவாதிகளுள் மிக முன்னணியில் நிற்போர் வேதாந்திகள். பிரபாகரைப் போலப் பிரமாணங்கள் ஐந்து எனக் கொள்ளாது வேதாந்திகளைப் போலப் பிரமாணம் ஆறு எனக் குமாரிலர் கொள்வதும் அவரது வேதாந்தச் சார்பையே குறிக்கின்றது. மீமாம்சைக்கும் வேதாந்தத்துக்கும் நடுவில் நின்று, அவற்றின் உறவைப் பலப்படுத்தியவர் குமாரிலர் எனவும் சிலர் கூறுவர். நையாயிகர் கருதுவது போல ஆன்மாவின் இயல்பு அறிவு அல்ல; நித்திரையிலும் வலி வந்தபொழுதும் கிடப்பது போன்று அறிவற்றுக் கிடக்கும் நிலையே, அதன் இயல்பு என்பர் பிரபாகரர். ஆனால், குமாரிலர் கொள்கை இது அல்ல. அறிவுதான் ஆன்மாவின் சிறப்பியல்பு என்பதே அவர் கொள்கை. இதுவும் அவரது வேதாந்தச் சார்பைக் காட்டுகின்றது.

**முத்தியும் அதனை அடையும் வழியும்**

குமாரிலருக்கும் பிரபாகரருக்குமுள்ள வேற்றுமைகளை இம்மட்டில் நிறுத்தி, முத்தியைப்பற்றியும் அதனை அடையும் வழியைப்பற்றியும் மீமாம்சகர் கொள்கையைக் குறிப்பிடுவோம். அவர்களது கொள்கை பெரும்பாலும் நியாய வைசேடிகரரைப் போன்றது. ஆன்மாக்கள் என்றும் உள்ளவை; எங்கும் நிறைந்தவை. தனு கரண புவனங்களோடு ஏற்பட்ட தொடர்பே ஆன்மாவுக்குப் பந்தம். வேதாந்திகள் கருதுவது போல இவ்வுலகம் பொய் என்பது மீமாம்சகர் கருத்தல்ல. சாங்கியயோக மதத்தினர் கருதுவது போல ஆன்மாவுக்கு உலகோடு உள்ள தொடர்பு உண்மை அல்ல எனவும் மீமாம்சகர் கருதவில்லை. உலகும் உண்மை, உலகோடு ஆன்மாவுக்குள்ள தொடர்பும் உண்மை. ஆனால், இந்தத் தொடர்பு அவசியமற்றது என்பதை ஆன்மா உணர்வதே

முத்தி. இந்நிலையில் ஆனந்தம் உண்டு என்பர் குமாரிலர் என்பதும், ஞானம், இன்பம், துன்பம் ஒன்றுமே இராது என்பர் பிரபாகரர் என்பதும் முன்பு குறிப்பிடப்பட்டன.

**மூவித கன்மம்**

ஏனைய இந்திய மதங்களைப்போலக் கன்மமே உலக பந்தத்துக்குக் காரணம் என மீமாம்சகரும் கருதுகின்றனர். எனவே, உலக பந்தத்தை நீக்க வேண்டுமாயின், கன்மத்தைத் தவிர்க்க வேண்டும். மீமாம்சகர் கன்மத்தை மூன்று பிரிவாகப் பிரிப்பர். அவை காமிய கன்மம், பிரதிசித்த கன்மம், நித்திய கன்மம் எனப்படும். காமிய கன்மத்துக்குப் பலன் புண்ணியம்; பிரதிசித்த கன்மத்துக்குப் பலன் பாவம். புண்ணியம் பாவம் இரண்டும் பந்தத்துக்குக் காரணம். எனவே, முத்தியை நாடுவோன் இரண்டையும் தவிர்க்க வேண்டும். ஆனால், முத்தியை நாடுபவனும் நித்திய கன்மத்தைக் கைவிடலாகாது. அதனைக் கைவிடுவது வேதத்தைப் புறக்கணிப்பதாகும். சந்தியாவந்தனம் போன்ற நித்திய கன்மங்களைப்பற்றிய கருத்திலும், பிரபாகரருக்கும் குமாரிலருக்கும் பெரிய வேற்றுமை ஒன்று உண்டு. சந்தியாவந்தனம் போன்ற நித்திய கன்மங்களை அனுட்டிப்பதால் பழைய பாவங்களைப் போக்கலாம். புதுப் பாவங்கள் வராது தடுக்கலாம் என அக்கன்மங்களுக்கும் நோக்கம் கற்பிப்பர் பிரபாகரர். குமாரிலர் கருத்து இது அல்ல. நித்திய கன்மம் பலன் கருதி மேற்கொள்ள வேண்டியது அல்ல. அதுவே பலன் ஆனமையால் அது செய்யத்தக்கது. நன்மையைக் கருதிச் செய்யப்படும் கடமையல்ல அது. அது கடமைக் காகவே செய்யப்படும் கடமை.

**ஞானகன்ம சமுச்சயம்**

எனவே, முதல் இரு கன்மங்களையும் தவிர்ப்பதும் மூன்றாவதை மேற்கொள்வதுமே முத்தியை அடைய வழி.

முதலில் மீமாம்சகர் சுவர்க்கத்தையே இலக்காகக் கொண்டனர் என்பதும், பின் படிப்படியாக அவர் முத்தியைக் குறிக்கோளாகக் கொள்ளத் தலைப்பட்டமையும் முதற்கட்டுரையிலே குறிப்பிடப்பட்டன. இம்முத்தியை அடைவதற்கு மேலே குறிப்பிட்டவாறு சில கன்மங்களை நீக்கி, வேறு சிலவற்றைச் செய்வதோடு தியானத்தின் மூலம் ஏற்படும் ஆன்மாவைப்பற்றிய ஞானமும் ஓரளவு துணை செய்யும் என மீமாம்சகர் கருதுகின்றனர். கன்மத்துக்கு முதன்மை கொடுத்தபோதிலும் ஞானமும் தேவை என ஒப்புக்கொண்ட காரணத்தால் இவர்களது கொள்கைக்கு, 'ஞான கன்ம ச்முச்சய வாதம்' என்று ஒரு பெயரும் ஏற்படலாயிற்று.

**சுருக்கம்**

ஆன்மாவின் இயல்பு, முத்தியில் ஆன்மாவின் நிலை, பிரமாணங்களின் தொகை, திரிவுக் காட்சிக்குக் காரணம், மூவித கன்மம் ஆகியனபற்றிப் பிரபாகரருக்கும் குமாரிலருக்குமுள்ள வேற்றுமைகள், இவ்வேற்றுமைகள் குமாரிலர் வேதாந்தச் சார்புடையவர் என்பதைக் காட்டுகின்றன என்பது, முத்திக்கு ஞானம் மட்டுமன்றிக் கன்மமும் தேவை என்பது ஆகியவையே இக்கட்டுரையில் விளக்கப்பட்டவை.

பகுதி – IV

# மூவகை வேதாந்தம்

# வேதாந்தம் - 1*

### பெரிதும் பேசப்படுவன

வேதாந்தம், சித்தாந்தம் ஆகிய இருசொற்களும் இந்துக்களிடையே பெரிதும் வழங்குகின்றன. சிலர் பொருளை உணர்ந்து இவற்றைக் குறிப்பிடுகின்றனர். வேறு சிலர் பொருள் விளங்காமலே இவற்றைக் குறிப்பிடுகின்றனர். பொருளை உணர்ந்தோருள்ளும் சிலரே இவற்றின் நுட்பங்களை நன்கு உணர்ந்தோர் ஆவர். பொருள் நுட்பம் தெரிந் தோருள்ளே வேதாந்திகள் ஒரு கட்சியாகவும், சித்தாந்திகள் ஒரு கட்சியாகவும் நின்று, காலத்துக்குக் காலம் பெரும் சொற் போர்கள் நிகழ்த்துவதும் உண்டு. இவை நேருக்கு நேர் நின்று புரியும் போர்கள் அல்ல. பெரும்பாலும் எழுத்து மூலமே நிகழ்வன. இத்தகைய வாதங்களும் ஒரு வகையில் வரவேற்கத் தக்கன. இவற்றால் கருத்துகள் தெளிவடைய இடமுண்டு. தத்துவசாத்திரத்துறையில் தமிழ்மொழி விருத்தியடை வதற்கும் இவை துணையாகும்.

### நடைமுறையிலும் வழங்குவன

இந்திய தத்துவ சாத்திரத்திற்கூறப்படும் நியாயம், வைசேடிகம், சாங்கியம், யோகம் ஆகிய மதங்களுக்கும் வேதாந்தம், சித்தாந்தம் ஆகிய மதங்களுக்கும் இடையில் ஒரு பெரும் வேற்றுமை உண்டு. முன்னவை பெரும்பாலும் நூல் களில் மட்டுமே காணப்படுவன. அவை வழக்கில் உள்ளன அல்ல. அம்மதங்களைக் கைக்கொள்ளுவோரை இன்று காண் பது அரிது. ஆனால், வேதாந்தமும் சித்தாந்தமும் அத் தகையன அல்ல. இவை நூலளவோடு மட்டும் நிற்பன அல்ல :

---

* இக்கட்டுரையிலும் அடுத்து வரும் கட்டுரைகளிலும் அடைமொழி எதுவுமின்றி வெறுமனே வேதாந்தம் எனப்படுவது சங்கர வேதாந்தமேயாகும்.

வழக்கிலும் உள்ளவை. இவற்றைப் பின்பற்றி இவை பேசும் ஆசாரங்களை நடைமுறையில் அனுசரிப்போரே இந்துக் களுள் பெரும்பாலோரும். இங்ஙனம் இவை நடைமுறையில் பயிலப்படுவனவாயினும் இவற்றைப் பின்பற்றுவோருள் இவற்றின் தத்துவங்களை நன்கு விளங்கினோர் மிகச்சிலரே ஆவர். இந்து மதங்களுள்ளே வேதாந்தம், சித்தாந்தம் ஆகிய இவையிரண்டுமே மிகப்பெரியவை. வழக்கிலுள்ளவையும் இவையே. எனவே, இவற்றை விளங்கிக்கொள்ளப் பலரும் விரும்புதல் இயல்பு. இக்கட்டுரையிலும் இனி வரும் கட்டுரை களிலும் வேதாந்தம், சித்தாந்தம் ஆகிய இரண்டினது பொதுவியல்பு சிறப்பியல்புகளையும், இவற்றுக்கிடையே உள்ள ஒற்றுமை வேற்றுமைகளையும் இயன்றவரை ஆராய்வோம். முதலில் வேதாந்தத்தை எடுத்துக்கொள்வோம்.

### சில சொற்பிரயோகங்களும் அவற்றின் தொனியும்

மேலே வேதாந்தம் நடைமுறையிலே வழங்கும் மதம் எனக் குறிப்பிட்டோம். ஆனால், “அவர் ஒரு வேதாந்தி”, “வறட்டு வேதாந்தம் பேசுவதால் ஒரு பயனுமில்லை” என்பன போன்ற சொற்பிரயோகங்களை அடிக்கடி கேட்கின்றோம். வேதாந்தம் உலக வாழ்க்கைக்குப் புறம்பானது. அது லௌகிதத்துக்கு ஒவ்வாதது என்ற ஒரு கருத்தே இப்பிர யோகங்களில் தொனிக்கின்றது. பொதுமக்களுடைய மனத்திலே இத்தகைய ஒரு கருத்துப் பதிந்து கிடப்பதன் கார ணம் ஆராய்தற்குரியது. வேதாந்திகள், இந்த உலகம் உண்மை அல்ல; இது ஒரு தோற்றம்; எல்லாம் மாயை எனக் கூறுவதே இதற்கு முக்கிய காரணமாயிருக்கலாம். எனவே, வேதாந்திகள் உலகம் தோற்றம் என்று கூறுவதன் அர்த்தம் என்ன, அவர்கள் எங்ஙனம் அத்தகைய ஒரு விசித்திரமான முடிவுக்கு வந்தார்கள் என்பனவற்றை நன்கு ஆராய்வது அவசியம்.

**வேதாந்தம் என்ற சொல்**

வேதாந்தத்தை விளக்குவதற்கு வேதாந்தம் என்ற சொல்லின் பொருளை நோக்குவது சுலபமான வழி. வேதத்தின் அந்தமே வேதாந்தம். வேதம், அந்தம் ஆகிய இரு சொற்களும் சேர்ந்து வேதாந்தம் ஆகின்றன. வேதம் என்ற சொல்லுக்கு விளக்கம் வேண்டா. ஆனால், அந்தம் என்ற சொல்லை இங்கு விளக்குவது அவசியம். அதனைப் பல பொருள்களில் வழங்குகின்றனர். அந்தம் என்ற சொல்லைக் கடைசி என்ற பொருளிலே கொள்ளலாம். அங்ஙனமாயின், வேதவரிசையில் காலத்தால் பிற்பட்டதே - கடைசியாக ஆக்கப்பட்டதே - வேதாந்தமாகும். வேத வரிசையிலே காலத்தால் முற்பட்டவை இருக்கு, யசுர், சாமம், அதர்வணம் ஆகிய வேதங்களே. இவை பெரும்பாலும் மந்திரங்களாகும். மந்திரங்கள் எனப்படுவன அவற்றை உச்சரிப்பவனைப் பாதுகாக்குமாறு அவற்றுக்குரிய தெய்வங்களை நோக்கிக் கூறப்படும் வேண்டுதல்கள். காலத்தில் இவ்வேதங்களுக்கு அடுத்தவை பிரமாணங்கள் எனப்படும். வேத மந்திரங்களை உச்சரிப்போர் அநுட்டிக்க வேண்டிய கிரியைகளையே இப்பிரமாணங்கள் கூறுகின்றன. இப்பிரமாணங்களுக்கு அடுத்தவை உபநிடதங்கள் எனப்படும். இவ்வுபநிடதங்களே வேத வரிசையிலே கடைசியாக எழுந்தவை. எனவே, வேதத்தின் கடைசி என்ற பொருளிலே வேதாந்தம் என்ற சொற்கள் உபநிடதங்களையே குறிப்பனவாகும். வேத மந்திரங்கள், அவற்றை உச்சரிப்போர் ஆற்றும் செயல்கள் ஆகிய இரண்டினது தத்துவங்களையும் விளக்குவனவே உபநிடதங்கள். வேத உபநிடதங்களைப் பயிலுவோர் மேற்கொள்ள வேண்டிய வரிசைக்கிரமமும் இதுவே. அவர்கள் முதலில் வேதங்களைப் பயின்று, பின் பிரமாணங்களைப் பயின்று, கடைசியாகவே உபநிடதங்களைப் பயிலல் வேண்டும். இவ்வாறு வேதத்துக்குக் காலத்தாலும் இடத்தாலும் கடைசியாகவுள்ளது வேதாந்தம் என அச்சொற்களுக்குப் பொருள் கூறுவது ஒரு முறை. இங்கு அந்தம் என்ற சொல் ஒரு

வேட்டியின் அந்தலை, மரத்தின் நுனி என்ற சொற்களில் வழங்குவது போன்று கடைசிப்பாகம் எனச் சாதாரணப் பொருளிலேயே கொள்ளப்படுகின்றது. இங்ஙனம் கொள்ளாது அந்தம் என்ற சொல்லைச் சாரம் அல்லது உட்பொருள் என்ற பொருளிலே கொள்ளுவது இன்னொரு முறை. இங்ஙனம் கொண்டால், வேதத்தின் சாரம் அல்லது வேதத்தின் உட்பொருளே வேதாந்தம் என்று பொருள்படும். வேதம் என்ற சொல்லாலே வேதம், பிரமாணம், உபநிடதம் ஆகிய மூன்றையும் குறிப்பிடும் ஒரு மரபும் உண்டு. அங்ஙனமாயின், இவையனைத்தினது உட்பொருளையும் கூறுவதே வேதாந்தம் என்றாகும்.

**வைதிக மதங்கள் யாவும்**
**வேதாந்தம் என்ற பெயருக்கு உரியன**

இதுவரை, வேதாந்தம் என்ற சொற்றொடரின் பொருளைப் பொதுவாகக் குறிப்பிட்டோம். இவற்றுள் இரண்டாம் விதப் பொருள்கோளின்படி வேத உட்பொருளைக் கூறும் மதங்கள் யாவுமே வேதாந்தம் என்ற பெயரைப் பெறுதல் வேண்டும். சைவ சித்தாந்தங்கூட இக் கருத்துப்படி வேதாந்தமேயாகும். ஆயினும், இன்று வேதாந்தம் என்ற சொல்லால் எல்லா மதங்களையும் குறிப்பிடும் வழக்கம் கிடையாது. குறிப்பிட்ட ஒரு மதத்துக்கு மட்டுமே இச்சொல் வழங்குகின்றது. தங்கள் மதந்தான் வேத உபநிடதங்களின் உட்பொருள்களை உள்ளபடி கூறுகின்றது என இம் மதத்தினர் கருதினமையே இவர்கள் இப்பெயரைத் தங்கள் மதத்துக்கு ஏகபோக உரிமையாக்கிக்கொண்டதற்குக் காரணம் எனத் தோன்றுகிறது. **சிவப்பிரகாச** ஆசிரியராகிய **உமாபதி சிவாசாரியார்** சைவ சித்தாந்தத்தைக் குறிப்பிடும்போது வேதாந்தத் தெளிவாம் சைவ சித்தாந்தம் என அதற்குக் கொடுக்கும் அடைமொழிகள் இங்கே சிந்திக்கத்தக்கன.

இது நிற்க, இன்று வேதாந்தம் என்ற பெயரால் வழங்கும் மதத்தின் வரலாற்றைச் சுருக்கமாகக் குறிப்பிடுவோம். சுருக்கமாகவாவது அதன் வரலாற்றை அறிந்தால்தான் அதனை விளங்கிக்கொள்ள முடியும்.

### வேத உபநிடத உட்கிடையை அறிவதில் ஏற்பட்ட இடர்ப்பாடு

வேத உபநிடதங்கள் கூறுவனவற்றை அறிய ஒவ்வோர் இந்துவும் விரும்புவது இயல்பு. ஆனால், இது எல்லோருக்கும் கைகூடக்கூடிய ஒன்று அல்ல. எனவே, வேத உபநிடதங்களின் சாரத்தையாவது அறிந்துகொள்ளப் பலரும் விழைவர். இதுவும் இலகுவான செயல் அல்ல. வேத உபநிடதங்கள் அனைத்தையும் ஒருவன் தானே நேரில் வாசிப்பதுகூட வில்லங்கமான செயல் அல்ல. அவற்றில் கூறப்படும் தத்துவங்களைத் தெளிவாக விளக்குவதே மிகக் கடினமான செயல். வேத உபநிடதங்கள் கூறுவனவற்றிலே தெளிவு காணப்படவில்லை. தெளிவு காணப்படாமை மட்டு மன்று; ஒன்றுக்கொன்று முரணான பல வசனங்களும் அங்குக் காணப்படுகின்றன. வேத உபநிடதங்களிலே காணப்படும் முரண்பாடுகளை நீக்கி ஒருமைப்பாடு காண்பது மிக அவசியமாயிற்று. அங்குக் காணப்படும் தெளிவின்மைகளை நீக்கி வேத உபநிடதம் கூறுவது இதுதான் என அறுதியாக வரையறை செய்வதும் அவசியமாயிற்று. வேதப் பொருளை முறையாக நிச்சயப்படுத்த வேண்டிய அவசியம் ஏற்பட்ட மைக்கு அங்குக் காணப்படும் தெளிவுக் குறைவு, முரண்பாடு ஆகிய இரண்டோடு மூன்றாவது காரணமும் ஒன்றுண்டு. வேத உபநிடதங்களின் உட்பொருளை மக்கள் அறியத் தவறியமையால் அவற்றுக்கு எதிராக அவைதிகக் கிளர்ச்சிகளும் எழலாயின. இம்மூன்றுமே வேத - உபநிடதக் கருத்துக்ளைத் தொகுத்து வரையறை செய்வதில் அறிஞர்களை ஈடுபடுத்திய முக்கிய காரணங்கள்.

**வேதாந்த சூத்திரம்**

இக்கைங்கரியத்தில் முதன்முதல் ஈடுபட்ட பெருமை பாதராயணர் என்பவருக்கே உரியது. வியாசர் எனப்படுபவரும் அவரே எனச் சிலரும், அவர் வேறு, வியாசர் வேறு எனச் சிலரும் கூறுவர். அவரே வேதாந்தம் என்ற சொற்றொடரையும் முதன்முதல் உபயோகித்தவர் என்று தோன்றுகின்றது. அவர் ஆக்கிய நூலின் பெயர் வேதாந்த சூத்திரம் எனப்படும். **பிரம்மசூத்திரம்** எனப்படுவதும் இதுவே. அவரது காலத்திலும் அதற்கு முன்பும் வேத உபநிடதங்கள் கூறும் கருத்துகளைப்பற்றிப் பெரிய வாக்குவாதங்கள் நிகழ்ந்தன என்பதை அவரது வேதாந்த சூத்திரமே நன்கு புலப்படுத்துகின்றது. வேத உபநிடதக் கருத்துப்படி மூலப்பொருள் ஒன்றா, இரண்டா என்பது பற்றிய வாக்குவாதம் முக்கியமானதாயிருந்தது. சாங்கியர் மூலப் பொருள்கள் இரண்டு என வாதித்தனர். பாதராயணர் தமது வேதாந்த சூத்திரத்திலே சாங்கியரது இக்கொள்கையை மறுத்து, மூலப்பொருள் ஒன்றே என நிலைநாட்ட முற்படுகின்றார். வீடுபேற்றைப் பெற ஞானம் முக்கியமா அல்லது கன்மம் முக்கியமா என்பது விவாதத்துக்கு உரிய மற்றொரு முக்கிய விஷயமாயிருந்தது. மீமாம்சகர் கன்மமே முக்கியம் என வாதித்தனர். பாதராயணர் இவர்களையும் மறுத்து ஞானமே முக்கியம் என வற்புறுத்தியிருக்கின்றார். பாதராயணர் தமது நூலிலே ஏழு பெரிய வேதாந்த ஆசிரியர்களைக் குறிப்பிடுகின்றார். அவர்கள் அனைவரும் விளக்கமற்றிருந்த வேத உபநிடதக் கருத்துகளுக்கு விளக்கம் கண்டு, வரையறை செய்ய முற்பட்ட பேரறிஞர் எனத் தெரிகின்றது.

**விளக்கம் எழுதக் காரணம்**

வேத உபநிடதக் கருத்துகளைத் தெளிவாக்கி ஒழுங்குபடுத்தும் ஒரேயொரு நோக்கத்தோடு எழுந்தது பாதராயணரின் வேதாந்த சூத்திரம் எனக் குறிப்பிட்டோம். ஆனால்,

அந்த நோக்கம் நிறைவேறவில்லை. பாதராயணர் தமது நூலில் என்ன கூறுகின்றார் என்பதை அவருக்குப் பின் வந்தோரால் தெளிவாக அறிந்துகொள்ள முடியவில்லை. இந்நூல் தெளிவுக்குப் பதில் குழப்பத்தையே உண்டுபண்ணி விட்டது. இந்நூலால் ஒற்றுமையைவிட வேற்றுமையே மிகுவதாயிற்று. மிக அடிப்படையான விஷயங்களிலே கூடப் பாதராயணரின் கருத்து யாதென்பதை அவரது வேதாந்த சூத்திரத்திலிருந்து அறிந்துகொள்ளுவது இயலாத தாயிற்று. பாதராயணர் தமது கருத்துகளைச் சூத்திர ரூபமாக மிகச் சுருக்கிக் கூறியமையே இந்த இடர்ப்பாட்டுக்குக் காரணம். இதனால் அறிஞர் ஒவ்வொருவரும் தத்தம் அறிவுக்கு எட்டியவாறு இவ்வேதாந்த சூத்திரத்துக்கு விளக்கம் கொடுக்கத் தலைப்பட்டனர். இந்த அறிஞருள்ளே தலைசிறந்தவர் சங்கரர் எனப்படுபவர். இவர் ஆக்கிய நூல்கள் மிகப்பல. அவற்றுள் மிக முக்கியமானது வேதாந்த சூத்திரத்துக்கு இவர் எழுதிய பாடியமே எனலாம். சங்கரரது பாடியத்தையொட்டி எழுந்ததே வேதாந்தம் என இன்று பேசப்படும் மதம். சங்கரரது பாடியமே இன்றைய வேதாந்த மதத்துக்குப் பிரமாண நூல்.

### சங்கரர்

தமது அதிகூர்மையான மதிநுட்பத்தினால் மாபெரும் மதமொன்றைத் தாபித்த இச்சங்கரரது வாழ்க்கை வரலாறு எவரையும் பிரமிக்கச் செய்யவல்லது. இவர் தென்னிந்தியா வில் காலடி என்னும் இடத்தில் பிறந்தவர். இவரது காலம் 6ஆம் நூற்றாண்டு எனச் சிலரும், 8ஆம் நூற்றாண்டு எனச் சிலரும் கூறுவர். இவர் வாழ்ந்தது ஆக 32 ஆண்டுகள்தாம். இக்குறுகிய கால எல்லையுள் இவர் இயற்றிய நூல்களும் சாதித்த சாதனைகளும் நிகரற்றவை. தத்துவ ஞான உலகிலே இவருக்கு நிகராகக் குறிப்பிடத்தக்கவர் வேறெவரும் இலர் என்பது அறிஞர் கருத்து.

இச்சங்கரர் வேதாந்த சூத்திரத்திற்கு எத்தகைய விளக்கம் கொடுத்தார், வேதாந்த சூத்திரத்தை விளக்க

முன்வந்த ஏனைய பாடியகாரர்களிலிருந்து இவர் எங்ஙனம் வேறுபடுகின்றார், இவற்றால் இவர் பேசும் அத்துவித வேதாந்தம் எத்தகைய உருவைப் பெறுகின்றது என்பனவற்றை அடுத்த கட்டுரைகளில் ஆராய்வோம்.

### கௌடபாதர்

சங்கரரைப்பற்றிப் பேசுமுன் அவருடைய ஆசிரிய ராகிய கோவிந்தர் என்பவரையும், அக்கோவிந்தரின் ஆசிரியராகிய **கௌடபாதர்** என்பவரையும் நினைவுகூர்வது பொருத்தமாகும். சங்கரர் விருத்தி செய்த மதத்துக்கு வித்தினை இவர்களது கருத்துகளிலே காணலாம். இவர்கள் இட்ட வித்தே சங்கரரின் மதி நுட்பத்தின் துணைகொண்டு பெரிய விருட்சமாயிற்று என்றுகூடக் கூறிவிடலாம். இந்த இருவருள்ளும் கௌடபாதரே முக்கியமானவர். இவர் உபநிடதங்களுள் ஒன்றாகிய மாண்டூக்கிய உபநிடதத்தை விளக்கி, மாண்டூக்கிய காரிகை என்ற அரிய நூலை எழுதியுள்ளார். இந்நூலில் இவர் கூறும் கொள்கைகள் சங்கரர் பேசும் அத்துவிதத்துக்கு எங்ஙனம் அடிகோலின என்பதை அடுத்த கட்டுரையிலே காண்போம்.

### சுருக்கம்

வேதாந்தம், சித்தாந்தம் ஆகியவை தத்துவ ஞானக் கொள்கையளவில் மட்டுமே உள்ளவையல்ல. இவை நடைமுறையிலும் வழங்குபவை. வேதாந்தம் என்பதற்கு வேதத்தின் உட்கிடை என்பது பொதுவான கருத்து. இவ்வுட்கிடையை உணர்த்தப் பாதராயணர் எனப்படுபவர் வேதாந்த சூத்திரம் எனப் பெயரிய நூலைச் செய்தனர். இவ்வேதாந்த சூத்திரத்தை விளக்கச் சங்கரர் எழுதிய பாடியத்தையொட்டி எழுந்த கொள்கையே இன்று வேதாந்தம் என வழங்குவது. சங்கரர் வேதாந்த சூத்திரத்துக்கு எழுதிய விளக்கம் பெரும்பாலும் அவருடைய ஆசிரியருக்கு ஆசிரியராகிய கௌடபாதரது கொள்கைகளைத் தழுவியது என்பன இங்குக் கூறப்பட்டன.

# வேதாந்தம் - 2

### வேதாந்தம் எழுந்த விதம்

விரிந்து கிடந்த வேத உபநிடதங்களைச் சுருக்குவதன் மூலம் தெளிவும் வரையறையும் ஏற்படுமென எண்ணினார் பாதராயணர் என்பவர். இந்த எண்ணத்தைக் கொண்டுதான் அவர் பிரம்மசூத்திரம் என்னும் நூலை இயற்றினார். ஆனால், அவரது எண்ணம் பலிக்கவில்லை. வேத உபநிடதப் பொருளை விளக்குவதற்குத் தடையாயிருந்தது அவற்றின் விரிவு எனக் கூறுவதானால், பாதராயணர் இயற்றிய பிரம்ம சூத்திரம் என்னும் நூலை விளக்குவதற்கு அதன் சுருக்கமே, -அதாவது, அதனை மிகச் சுருக்கி எழுதியமையே- தடையாயிற்று என்று கூறல் வேண்டும். தெளிவுக்காக விரிவு சுருக்கப்பட்டது. அச்சுருக்கத்தால் தெளிவு ஏற்படாமற் போகவே மீண்டும் விரிக்க வேண்டிய அவசியம் ஏற்பட்டது. பிரம்ம சூத்திரத்தை விரித்து விரிவுரைகள் எழுந்தன. அவ்விரிவுரைகளை விரித்து, விரிவுரைக்கு விரிவுரைகளும் எழுந்தன. இவற்றுள்ளே சங்கரர் எழுதிய விரிவுரையை யொட்டி எழுந்ததே இன்று வேதாந்தம் என வழங்கும் மதம். இச்சங்கரர் அடிப்படையான சில கருத்துகளிலே தமது ஆசிரியரின் கௌடபாதர் என்பவரைப் பின்பற்றியுள்ளார் எனத் தெரிகின்றது என முன் கூறினோம்.

### மதங்களை விளங்கிக்கொள்வதற்கு வழி

இனி, இவ்வேதாந்த மதத்தைச் சுருக்கமாக இங்கு ஆராய்வோம்: எந்த மதத்தை விளங்கிக்கொள்வதற்கும் சுலபமான வழி "உலகு, உயிர், இறைவன் ஆகிய முப்பொருள்களைப்பற்றி அந்த மதம் எக்கருத்துகளைக் கொண்டுள்ளது? அக்கருத்துகளைக் கொள்ளும்படி செய்த காரணங்கள் எவை?" என்ற இரு வினாக்களுக்கும் விடை காண்பதேயாகும். இவ்வினாக்களுக்குக் கிடைக்கும்

விடைகளைக்கொண்டு அந்த மதத்தைப்பற்றிய சகல விவரங்களையும் அறிந்துகொள்ளலாம். இந்த மூன்று பொருள்களையும்பற்றி வேதாந்தம் என்ன கூறுகின்றது என்பதைப் பார்ப்போம். முதலில் உலகை எடுத்துக்கொள்வோம். 'உலகை நாம் அனைவரும் நேரே காண்கின்றோம்; ஏனைய இரண்டையும் அங்ஙனம் காண்பதில்லை. உலகுதான் உண்மை; அதுதான் நிச்சயம்; ஏனைய இரண்டையும்பற்றி நிச்சயமாக எதையும் சொல்ல முடியாது' எனக் கொள்வோரே இன்று பெரும்பாலோர். எனவே, நிச்சயம் எனப் பலரும் கருதுவதை முதலில் எடுப்பதே பொருத்தம்.

### வேற்றுமைக்குக் காரணம்

வேதாந்தத்தில் உலகைப்பற்றியும், உயிர், இறைவன் ஆகிய ஏனைய இரண்டைப்பற்றியும் கூறுவனவற்றை ஆராயுமுன், கருத்திலிருத்த வேண்டிய விஷயம் ஒன்றுண்டு. இந்திய மதங்களுள்ளே வைதிக மதங்கள் யாவற்றுக்கும் வேத உபநிடதங்களே மூலம். வேதாந்தமாயினும் சரி, அதனோடு மாறுபடும் கொள்கைகளையுடைய மதமாயினும் சரி, இரண்டுக்கும் மூலம் வேத உபநிடதமே. எனவே, உலகைப்பற்றி வேத உபநிடதங்களில் கூறப்படுவனவற்றையே இம்மதங்கள் யாவும் கூறுகின்றன. எல்லா மதத்தினரும் வேத உபநிடதம் சொல்வதையே தம் கொள்கையாகச் சொல்லுகின்றனர். அவர்கள் புதிதாக எதையும் சிருஷ்டித்துவிடவில்லை. வேத உபநிடதக் கூற்றுகளையே திருப்பிக் கூறுகின்றனர். ஆயினும், அவர்களுள் எவ்வளவு முரண்பாடு! வேத உபநிடதக் கருத்துகளிலே விளக்கக் குறைவு காணப்படுமிடங்களை விளக்கும்பொழுது அறிஞர்கள் தங்கள் யுக்தியையும் அனுபவத்தையும் உபயோகிக்கின்றனர். எனவே, எல்லோரது கொள்கைக்கும் மூலம் ஒன்றேயானபோதும் அவரவர் யுக்திக்கும் அனுபவத்துக்குமேற்ப விளக்கங்களும் வேறுபடுகின்றன.

இதுவே முரண்பாடுகளுக்குக் காரணம். வேதாந்தமும் ஏனைய வைதிக மதங்களும் தம்முள் மாறுபடுவதற்கும் இதுவே காரணம்.

### உலகம் உண்மையல்ல என்பதற்குக் காரணங்கள்

இனி, இவ்வுலகைப்பற்றி வேதாந்திகள் கூறுவதைக் கவனிப்போம். 'உலகம் பொய். நம் அறியாமையால் இல்லாத ஒன்றை இருப்பதாகக் கருதுகிறோம்.' இவையே வேதாந்திகளின் கொள்கை எனப் பொதுவாகப் பலரும் நினைக்கின்றனர். இங்ஙனம் நினைத்து, வேதாந்திகளின் இக்கொள்கை பொருந்தாது என அவர்களை மிகக் கடுமையாகக் கண்டிப்போர் பலர்; பரிகசிப்போரும் பலர். ஆனால், "வேதாந்திகள் எதனால் உலகம் பொய் என்று கூறுகின்றனர், அவர்கள் பொய் என்ற சொல்லை என்ன கருத்தில் உபயோகிக்கின்றனர்" என்பனவற்றைச் சிந்திப்போர் மிகச்சிலரே.

மிக முக்கியமான சில விஷயங்களைப்பற்றி வேத உபநிடதங்களிலே முரண்பாடான கருத்துகள் காணப்படுகின்றன. ஒருவிதத்தில் இதனை ஒரு பெரும் துரதிர்ஷ்டம் என்றே கூற வேண்டும். உதாரணமாக, மூலப்பொருள் ஒன்றா பலவா என்பதைப்பற்றிய முடிவு தெளிவாயில்லை. ஒன்று என்று கருத்துப்படும் வசனங்களும், அதே சமயம் பல என்று கருத்துப்படும் வசனங்களும் காணப்படுகின்றன. மூலப் பொருள் சித்து மட்டுமா அல்லது சித்தும் சடமுமா என்ற வினாவுக்கும் இதே கதிதான். இந்த உலகம் எதிலிருந்து சிருட்டிக்கப்பட்டது என்பது பற்றியும் ஒரு முடிவு கிடையாது. மூலப்பொருள் எனப் பேசப்படும் பிரம்மத்துக்கும் இவ்வுலகத்துக்குமுள்ள தொடர்புபற்றியும் மாறுபாடான வசனங்கள் காணப்படுகின்றன. சில இடங்களில் பிரம்மமும் இவ்வுலகமும் ஒன்று எனப் பேசப்படுகின்றது. வேறு சில இடங்களில் இவை இரண்டும் வெவ்வேறு எனவும்

பேசப்படுகின்றது. இத்தகைய முரண்பாடுகள் அனைத்தையும் நீக்கி ஒருமைப்பாடு காண முயன்றார், சங்கரர். இதன் விளைவுதான் உலகைப்பற்றி அவர் கொண்ட கொள்கை. மூலப்பொருள் ஒன்று, மூலப் பொருள் பல என்ற இரு கூற்றுகளும் உண்மையாக முடியாது. ஒன்று என்பதே உண்மையானால், பல என்பது உண்மையாதல் முடியாது. பல என்பதை உபசாரமாகவே கொள்ள வேண்டும். "ஆக, ஒரேயொரு பொருள்தான் உண்மை; அது பிரம்மம்" என்னும் கூற்றே உண்மையானால் இந்த உலகம் அத்துணை உண்மையல்ல என்றாகின்றது. அல்லது பிரம்மந்தான் இவ்வுலகம் எனக் கொள்ள வேண்டும். ஆனால், உபநிடதத்திலே சில இடங்களில் பிரம்மமும் உலகமும் ஒன்றல்ல; வேறு என்று கூறப்படுகின்றது. எப்பொருளுக்கும் மாறுபட்ட இரு இயல்புகள் இருத்தல் இயலாது. பிரம்மமே உலகாயும், உலகிலிருந்து வேறாயும் இருக்கின்றது என்பதும், பிரம்மமே ஒன்றாயும் பலவாயும் இருக்கின்றது என்பதும் பொருந்தாது என்பதே சங்கரர் கொள்கை. இதுவே, பிரம்மம் தானாயும் ஒன்றாயும் இருப்பதே உண்மை; வேறாயும் பலவாயும் காணப்படுவது தோற்றம் என்ற முடிவுக்கு அவரை வரச்செய்தது.

மூலப்பொருள் ஒன்று எனக் கூறப்பட்டுள்ளதே யொழிய மூலப் பொருளல்லாதவைகளின் தொகையைப் பற்றி ஒன்றுமே கூறப்படவில்லையே. உலகம் மூலப் பொருள் அல்ல எனினும் மூலப் பொருளிலிருந்து தோன்றிய ஓர் உண்மைப் பொருள் எனக் கொள்ளக்கூடாதோ என்ற வினா எழலாம். அங்ஙனம் கொள்வதிலும் பல இடர்ப்பாடுகள் உள. பிரம்மம் சித்துப் பொருள். அதாவது, அறிவே சொரூபமான பொருள். ஆனால், இவ்வுலகம் சடப்பொருள்; இது அறிவுக்கு நேர்மாறான பொருள். அறிவே மயமான ஒன்றிலிருந்து அறிவுக்கு நேர் மறுதலையான ஒன்று தோன்றிற்று என்பது பொருந்தாது. இச்சடவுலகுக்கு மூலமும் ஒரு சடப்பொருள்தான். அதிலிருந்தே பிரம்மம் இவ்வுலகைத்

தோற்றுவித்தது எனக் கொண்டால், பிரம்மம் மட்டுமல்ல மூலப்பொருள்; பிரம்மத்தோடு போட்டியிடக்கூடிய சிறப்பையுடைய வேறு ஒரு மூலப்பொருளும் உளது. ஆகவே, மூலப்பொருள் ஒன்றல்ல, இரண்டு என்ற நிலைமை ஏற்படுகின்றது. மூலப்பொருள் ஒன்றே என்ற உபநிடதக் கூற்றுக்கு இது விரோதமாகும். இதனால், பிரம்மத்தின் மகிமையும் குறையும். இந்த இரண்டாவது மூலப்பொருள் பிரம்மத்துக்குப் புறம்பான ஒன்றல்ல; பிரம்மத்தினுள் அடங்கிய ஒன்றுதான் அது எனில், அது பிரம்மத்தின் ஒரு பகுதியாதல் வேண்டும்; அல்லது பிரம்மம் முழுதுமே அது ஆதல் வேண்டும். இவையிரண்டும் பொருந்தா. பிரம்மத்தின் ஒரு பகுதியே சடவுலகுக்கு மூலப்பொருள் எனில், சித்துப் பொருளாகிய பிரம்மமும் சடப்பொருளைப் போலப் பகுதிகளையுடையது என்ற நிலை ஏற்படுகின்றது. பகுதிகளையுடைய பொருளெதுவும் அழியும். எனவே, பிரம்மமும் அழியும் எனல் வேண்டும். இது பொருந்தாது. பிரம்மம் முழுதுமே உலகுக்கு மூலமாகிய சடப்பொருள் எனக் கொண்டால் பிரம்மம் உலகாக மாறி உலக சிருட்டி ஏற்பட்ட பின், பிரம்மம் என்று எதுவும் இலதாகும். எனவே, இதுவும் பொருந்தாது.

### விவர்த்தவாதம்

இந்த இடர்ப்பாடுகளால்தாம் பிரம்மமோ அல்லது அதன் பகுதியோ மாறி உலகம் சிருஷ்டியாகின்றது என்பது பொருந்தாது என்ற முடிவுக்குச் சங்கரர் வந்தார். இதே சமயம் உலக உற்பத்திக்குப் பிரம்மத்தைவிட வேறு மூலம் எதுவுமில்லை என்பதையும் கருத்தில் இருத்துதல் வேண்டும். சிருட்டி நிகழ்வதாகத் தோன்றுகின்றதேயொழிய உண்மையில் சிருட்டியெதுவும் நிகழவில்லை. பிரம்மம் உலகாக மாறுவதாகக் காணப்படுகின்றதேயொழிய உண்மையில் பிரம்மத்தில் மாற்றம் எதுவும் ஏற்படுவதில்லை எனக் கொள்வதே இத்தொல்லைகளை நீக்குவதற்கு வழி

எனக் கண்டார் சங்கரர். ஒரு பொருள் இன்னொன்றாக மாறாமலிருந்தபடியே மாறிவிட்டதாகக் காணப்படுவதற்கு விவர்த்தவாதம் என்று பெயர். இது வேதாந்தத்துக்கு மிக முக்கியமானது. உதாரண மூலம் இதனை விளக்குவதாயின் கயிறு பாம்பாகக் காணப்படுவதைக் கூறலாம். வேதாந்திகள் மிகுதியும் கையாளுவதும் இந்த உவமையையே. கயிறு பாம்பாக உண்மையில் மாறவில்லை; ஆனால், மாறி விட்டதாகக் காணப்படுகின்றது. அது போலவே, பிரம்மமும் உண்மையில் உலகாக மாறாமலே மாறிவிட்டதாகக் காணப் படுகின்றது. சங்கரர் கண்டுபிடித்த இந்த விவர்த்தவாதம் மிக விசித்திரமானது. இதன்படி காரணம் மட்டுமே உண்மை. அக்காரணத்திலிருந்து வரும் காரியம் உண்மையல்ல. காரணமாகிய கயிறு உண்மை. அதிலிருந்து தோன்றிய காரியமாகிய பாம்பு உண்மையல்ல. காரணமாகிய பிரம்மம் உண்மை. அப்பிரம்மத்திலிருந்து தோன்றிய காரியமாகிய உலகம் அவ்வளவு உண்மையல்ல.

**விவர்த்தவாதமும் பரிணாமவாதமும்**

சங்கரர் இங்ஙனம் விவர்த்தவாதத்தை மேற்கொண் டமைக்கான காரணங்கள் சிலவற்றை மேலே காட்டினோம். சங்கரரது இந்த விவர்த்தவாதத்தை இதற்கு மாறான ஏனையோர் கொள்கையோடு ஒப்பிடுவது இங்குப் பொருந்தும். சங்கரருக்கு முற்பட்ட வேதாந்திகளே பெரும்பாலும் இதற்கு மாறான கொள்கையுடையவராயிருந் தனர் எனக் கூறப்படுகிறது. அவர்கள் கொள்கைப்படி பிரம்மம் மாறுவதாகத் தோன்றுவது மட்டும் அல்ல, அது உண்மையாகவே மாறி உலக சிருட்டி நிகழ்கின்றது. இத்தகைய மாற்றம் பரிணாமம் எனப்படும். பால் மாறித் தயிராவது இதற்கு நல்ல உதாரணம். இதிலே காரணமும் உண்மை, காரியமும் உண்மை; பாலும் உண்மை, தயிரும் உண்மை. காரணமாகிய பிரம்மமும் உண்மை, அதிலிருந்து தோன்றும் காரியமாகிய இவ்வுலகமும் உண்மை. பிரம்மம்

உண்மையாகவே மாற உலகமாகின்றது. எனவே, இதனைப் பிரம்ம பரிணாமவாதம் என வழங்குவதுமுண்டு. பரிணாமக் கட்சியைச் சேர்ந்தவர்களே சைவ சித்தாந்திகள் ஆகியோரும். ஆனால், அவர்கள் பேசுவது பிரம்ம பரிணாமம் அல்ல. இது நிற்க. பரிணாமவாதத்துக்கு நேர்மாறாகப் பௌத்தர்களுள் ஒருசாரார், காரணமும் உண்மை அல்ல, காரியமும் உண்மை அல்ல; பிரம்மமும் இல்லை, உலகமும் இல்லை; உண்மையில், உள்ளது ஒன்றும் இல்லையென்று கருத்துப் படும்படி சூனியவாதம் என்ற ஒன்றைப் பேசுகின்றனர். எனவே, ஒரு புறம் காரணமாகிய பிரம்மம் எவ்வளவு உண்மையோ அவ்வளவு தூரம் காரியமாகிய உலகமும் உண்மை என்னும் பரிணாமவாதம். மறுபுறம் இரண்டுமே உண்மையல்ல என்னும் சூனியவாதம். இடையில் இவையிரண்டையும் மறுக்கும் சங்கரரது விவர்த்தவாதம். அதன்படி காரணம் காரியமாகிய இரண்டில் காரணம் மட்டுமே உண்மை, காரியம் அவ்வளவு உண்மையல்ல. இந்த விவர்த்தவாத விளக்கத்தை மேலும் வளர்த்து இக்காரண காரியத் தொடர்பு உலகத்துக்கே உரியது; பிரம்மத்தில் இதற்கு இடமில்லை எனக் கொள்ளும் எல்லைவரை சங்கரர் செல்கின்றார்.

**உலகம் உண்மை அல்ல என்பதன் கருத்து**

இது நிற்க. வேதாந்திகள் உலகம் உண்மைபல்ல என, என்ன கருத்திலே கூறுகின்றனர் என்பதைச் சற்று விளக்குவோம். உலகம் தோற்றம் எனக் கூறும்போது உலகம் அறவே இல்லாத பொருள் என்பது அவர்கள் கருத்தல்ல. அவர்கள் பொருளை மூன்று வகையாகப் பிரிக்கின்றனர். முதற்பிரிவு என்றுமே உள்ள பொருள். இது சத் எனப்படும். பிரம்மம் மட்டுமே இப்பிரிவுக்கு உரியது. இரண்டாம் பிரிவு இதற்கு நேர்மாறானது. ஒருகாலத்திலும் இல்லாத பொருள்கள் இப்பிரிவுள் அடங்கும். இவை அசத் எனப்படும். மலடி மகனும் முயற்கொம்பும் இப்பிரிவுக்கு நல்ல உதாரணங்கள்.

இவையிரண்டுக்கும் இடையிலுள்ளது, உலகம். அது பிரம்மத்தைப்போலச் சத்தும் அல்ல, முயற்கொம்பைப்போல அசத்தும் அல்ல. அதனாலேதான் உலகை ஒரு தனிப் பிரிவாக்கி, அது சத், அசத் இரண்டுமல்ல என்பதை உணர்த்த அதனைச் **சதசத் விலக்ஷணம்** என வழங்குகின்றனர்.

உலகு முயற்கொம்பு போன்ற இல்பொருளல்ல என்பது பொருந்தும். ஆனால், அதே சமயம் அது உள்பொருளுமல்ல என்பது எங்ஙனம் பொருந்தும் என்ற வினா எழலாம். உலகம் உள்பொருளல்ல என்ற கொள்கையைத் தொடங்கியவர் சங்கரர் அல்லர். அவரது ஆசிரியருக்கு ஆசிரியராகிய கௌடபாதரே பல சான்றுகளைக்கொண்டு இக்கொள்கையை நிறுவியுள்ளார். அவர் கையாண்ட சான்றுகளையும் பிறவற்றையும் அடுத்த கட்டுரையிலே காண்போம்.

**சுருக்கம்**

வேதாந்த சூத்திரத்துக்கு விளக்கம் எழுதினோர் தம்முள் வேறுபட்டமைக்குக் காரணம்; வேத உபநிடத வசனங்களிலே காணப்படும் முரண்பாட்டை நீக்குவதற்கு உலகம் உண்மையல்ல எனக் கொள்வதே வழி என்ற சங்கரரது கொள்கை; உலகம் பிரம்மத்திலிருந்து உற்பத்தி யாவதை உணர்த்துவதற்குக் கையாளப்படும் விவர்த்தவாதம்; உலகம் உள் பொருளுமல்ல, இல்பொருளும் அல்ல என்பதை உணர்த்தும் 'சதசத்விலக்ஷணம்' என்ற பிரயோகம் ஆகியவை இங்கு விளக்கப்பட்டுள்ளன.

## வேதாந்தம் - 3

இந்த உலகம் நாம் நினைக்கும் அளவு உண்மை அல்ல. தூரத்திலுள்ள கயிறு சில சமயங்களில் பாம்பு போலத் தோன்றுகிறது. அத்தகைய ஒரு தோற்றந்தான் இந்த உலகமும். கயிற்றுக்கு அண்மையிலே சென்று அதன் உண்மை இயல்பை அறியும்வரை சந்தேகங்கூட ஏற்படுவதில்லை. இது போன்றதே உலகத்தின் நிலையும். மெய்யுணர்வு பெற்று உண்மையை அறியும்வரை உலகம் உலகமாகவே தோன்றும். இதுவே வேதாந்திகள் உலகத்தைப்பற்றிக் கொண்டுள்ள கருத்து. இங்ஙனம் அவர்கள் கருதுவதற்கு உபநிடதத்திலுள்ள சில வசனங்கள்தாம் மூலகாரணம். உலக உற்பத்தியைப் பற்றிக் கூறும் சில் உபநிடத வசனங்கள் ஒன்றுக்கொன்று முரண்பாடுள்ளனவாயிருக்கின்றன. உலகம் தோற்றம் என்பதே உபநிடதங்களின் உட்கருத்து. அங்ஙனம் கொண்டால்தான் முரண்பாடுகளை நீக்கி ஒருமைப்பாட்டைக் காணமுடியும் என்பதே வேதாந்திகளின் முடிவு.

### கௌடபாதர் உலகம் பொய் என்பதை நிரூபிக்கும் விதம்

வேதாந்திகள் உபநிடத வசனங்களோடுமட்டும் நின்று விடவில்லை. யுக்தி, அனுபவம் ஆகியவற்றின் துணைகொண்டும் தங்கள் கொள்கையை நிரூபிக்க முயன்றனர். உலகம் உள்ள பொருள் அல்ல என்பதைப் பல வழிகளாலும் நிரூபிக்க முயன்றவருள் காலத்தால் முற்பட்டவர் கௌடபாதர். ஒரு பொருளின் பொய் மெய்யை அறிவதற்கு எது வழி என்பதை அவர் நிர்ணயிக்கின்றார். நமது புலன்களுக்கு விஷயமாகின்றது. அதாவது கண்ணுக்குத் தெரிகின்றது; காதுக்குக் கேட்கின்றது; கையாலே தொடமுடிகின்றது என்ற காரணத்தைக் கொண்டு எதையும் உண்மை எனக் கொள்ளல் ஆகாது. நமது தேவையைப் பூர்த்தி செய்கின்றது என்பதைக் கொண்டும், எதையும் உண்மையெனக் கொள்ள முடியாது. எது

எக்காலத்திலும் உள்ளதோ அதுவே உண்மையானது. இது கௌடபாதர் அமைத்த விதி. இவ்விதியின்படி உலகம் உண்மை அல்ல எனக் காட்டுவது சுலபம். நாம் காணும் கனாவையே இதற்குக் கௌடபாதர் ஆதாரமாக்குகின்றார். பொதுவாக, எல்லோருக்கும் கனவு ஏற்படுவதுண்டு. விழித்தபின் கனவுலகு நிலைப்பதில்லை. விழிப்பு கனவுலகத்தை அழித்துவிடுகின்றது. பின்னர் உறக்கத்தால் கனவுலகு தோன்ற நனவுலகம் அழிகின்றது. இவ்வாறு கனவுலகால் நனவுலகும், நனவுலகால் கனவுலகும் மாறிமாறி அழிகின்றன. கனவுலகு எங்ஙனம் எக்காலத்திலும் நிலைப்பதில்லையோ, அதே போலவே, நனவுலகமும் எக்காலத்திலும் நிலைப்பதில்லை. எனவே, கனவுலகத்தை நாம் பொய் எனக் கொண்டால், நனவுலகத்தையும் பொய் எனக் கொள்ள வேண்டும். நனவுலகத்தோடு ஒப்பிடும்போது கனவுலகம் பொய்யானால், கனவுலகத்தோடு ஒப்பிடும்போது நனவுலகம் பொய்யாகின்றதன்றோ! விழிப்பாயிருக்கும்போது நாம் காணும் உலகம் எவ்வளவு உண்மையோ அவ்வளவு உண்மையாகத்தானே கனவின்போது நாம் காணும் உலகமும் காணப்படுகின்றது. நனவுலகில் ஏற்படும் தாகத்தை நனவுலகத்தில் கிடைக்குழ் தண்ணீர் தீர்க்குமாயின், கனவுலகத்தில் உண்டாகும் தாகத்தைக் கனவுலக நீர் தீர்க்கின்றது. இத்தகைய காரணங்களால்தாம் உலகின் பொய் மெய்யை நிர்ணயிப்பதற்குப் புலன்களுக்கு விஷயமாவதும், தேவைகளைத் தீர்ப்பதும் தக்க ஆதாரம் ஆகா என்றும், எது எக்காலமும் இடையறாது நிலைத்து நிற்கின்றதோ அதுவே உண்மை; ஏனைய யாவும் பொய் என்றும் கௌடபாதர் முடிவு பண்ணினார். இந்த முடிவின்படி கனவுலகும் பொய்; நனவுலகும் பொய்.

*மூன்று நிலைகள்*

கனவுலகையும் நனவுலகையும் ஒரே இயல்புடையனவாகவோ, ஒரே அளவு மெய்ம்மையுடையனவாகவோ கொள்வது பொருந்தாது எனச் சிலர் வாதிக்கலாம். இதனை

வேதாந்திகளும் ஒப்புக்கொள்ளாமல் இல்லை. இதனாலே தான் அவர்கள் மெய்ப்பொருளைப்பற்றிப் பேசும்போது மூன்று நிலைகளைப்பற்றிப் பேசுகின்றனர். அவற்றுக்கு முறையே பிராதிபாஷிகம், வியாவகாரிகம், பாரமார்த்திகம் என்று பெயர். இவை மூன்றும் மூன்று படிகள் மாதிரி. கனவுலகமும் திரிவுக் காட்சிகளும் பிராதிபாஷிக நிலையைக் குறிக்கும். நனவுலகம் வியாவகாரிக நிலை யாகும். பிராதிபாஷிகத்தைப் பொய் என நமக்கு உணர்த்துவதே வியாவகாரிகம். எங்ஙனம் பிராதிபாஷிகம், வியாவகாரிகமும் உண்டென்பதை உணர்த்துகின்றதோ, அங்ஙனமே இந்த வியாவகாரிக நிலையும் அதனைக் கடந்த நிலையொன்று உண்டென்பதை உணர்த்துகின்றது; அதுவே பாரமார்த்திகம். எங்ஙனம் வியாவகாரிக நிலையை அடையும்வரை - அதாவது, கயிற்றைப் பாம்பாகக் காணாது கயிறாகவே காணும் நிலைவரை - பிராதிபாஷிக நிலை உண்மையோ, அதைப் போலப் பாரமார்த்திக நிலையை அடையும்வரை இந்த வியாவகாரிக உலகமும் உண்மை யாகும்.

**உலகம் உண்மையல்ல என்பதை நிரூபிக்கும் இன்னுமொரு விதம்**

இந்த உலகம் உண்மையல்ல என்பதை நிரூபிக்க வேதாந்திகள் வாதிக்கும் விதங்களுள்ளே இன்னும் ஒன்றை இங்குக் குறிப்பிடுவோம். தொடக்கத்திலும் முடிவிலும் இல்லாத ஒன்று இடையிலும் இருக்க முடியாது என்ற ஒரு நியதி உண்டு. இந்த உலகம், உயிர்கள் தங்கள் வினைப் பயன்களை நுகர்வதற்காக இடையிட்டுப் படைக்கப்பட்டது. எல்லா உயிர்களும் வினைப்பயன்களை நுகர்ந்து வீடு பேற்றைப் பெறும் ஒரு நிலையில் உலகத்துக்கு வேலை இல்லை. அந்நிலையில் உலகம் இல்லாமற் போகவேண்டும். இங்ஙனம் தொடக்கத்திலும் ஈற்றிலும் இல்லாத ஒன்றை இடையில் மட்டும் இருப்பதாகக் கொள்ளுவது பொருந்தாது. உலகம் உண்மையானால் ஆன்மாக்கள் அனைத்தும்

வீடுபேறெய்திய பின்பும் பயனற்ற ஓர் உலகம் தொடர்ந்து நிலைத்து நிற்கும். ஏனெனில், உண்மைப் பொருளுக்கு ஒருபோதும் அழிவு கிடையாது. உலகம் உண்மை எனக் கொண்டால்தான் இத்தகைய வில்லங்கங்கள் ஏற்படும். இவ்வில்லங்கங்களை நீக்குவதற்கும் உலகம் உண்மை அல்ல எனக் கொள்வதே வழியாகும்.

## இக்கொள்கையிலுள்ள குறை

உலகம் உண்மையல்ல என்பதை நிறுவ வேதாந்திகள் காட்டும் காரணங்களுள் சிலவற்றை இதுவரை குறிப்பிட்டோம். இவைகளிலே பல குறைகளைக் காணலாம். இப்பகுதியை முடிக்கு முன் உதாரணத்துக்காக ஒரு குறையைக் காட்டுவோம். உலகம் ஒரு தோற்றம் என்பதை விளக்க வேதாந்திகள் அடிக்கடி கையாளும் உவமை கயிறு பாம்பாகத் தோன்றுவதே ஆகும். கயிறு எங்ஙனம் பாம்பாகத் தோன்றுகின்றதோ அதுபோலவே பிரம்மமும் உலகாகத் தோன்றுகின்றது. கயிற்றரவு உவமையிலே கயிறு, பாம்பு, காண்பவன் ஆகிய மூன்று அமிசங்கள் இருக்கின்றன. கயிற்றைப் பாம்பாகக் காண்பதற்கு ஒரு மனிதனும் உளன். ஆனால், வேதாந்திகள் கூறும் பிரம்மம் உலகாகத் தோன்றுவது யாருக்கு என்பது கேள்வி. வேதாந்திகள் கொள்கைப்படி பிரம்மத்துக்குப் புறம்பாக ஒரு பொருளுமே கிடையாது. ஆன்மாக்களும் பிரம்மமே. அங்ஙனமாயின் பிரம்மத்துக்கே பிரம்மம் உலகாகத் தோன்றுகின்றதென்றாகும். இது விசித்திரமாயுளது. அன்றியும், பாம்பு கயிறாகத் தோன்றும் உவமையிலே கயிற்றைப் போலவே பாம்பும் ஓர் உள் பொருள். அந்த நேரம் அவ்விடத்தில் இல்லாத பொருளானாலும், அது என்றுமே எவ்விடத்தும் இல்லாத பொருளல்ல. பாம்பு உள்ள பொருளாயும், நாம் முன்பே அறிந்த பொருளாயுமிருப்பதால்தான் கயிற்றைக் கண்டதும் அதன் நினைவு வருகின்றது. ஆகவே, உலகமும் தோன்ற வேண்டுமாயின் பாம்பைப் போல அதுவும் ஓர் உள்பொருளாகவேயிருக்க

வேண்டும். மேலும், பிரம்மம் தனக்குத்தானே உலகாகத் தோன்றித் தன்னைத்தானே ஏமாற்றுவதற்குத் தக்க காரணம் வேண்டும். இதற்குத் தக்க காரணம் கூற வேதாந்திகள் இடர்ப்படுவர். உலகம் உண்மை எனக் கொள்ளும் சைவ சித்தாந்திகள் போன்றோருக்கு இத்தகைய இடர்ப்பாடுகள் கிடையா.

## ஆன்மாவும் பிரம்மமும்

இனி, உயிரைப்பற்றி வேதாந்திகள் கூறுவனவற்றை ஆராய்வோம். கடைசி ஒடுக்கத்தில் ஒரேயொரு பொருளே உள்ளது என்று கருத்துப்படும் வசனங்கள் உபநிடதத்திலே காணப்படுகின்றன. கடைசியிலும் உள்ளவை பல என்ற கருத்துப்படும் வசனங்களும் காணப்படுகின்றன. பல என்பது வியாவகாரிக நிலைக்குமட்டுமே பொருந்தும். பாரமார்த்திக நிலைக்கு அது பொருந்தாது என்பது சங்கரரது கொள்கை. எனவே, பன்மையை மறுத்து ஒருமையை நிலைநாட்டுவதே அவருடைய குறிக்கோள். ஆகவே, உயிர்களைப்பற்றிய அவரது கொள்கையும் இந்தக் குறிக்கோளுக்கு இயையவே அமைவது வியப்பல்ல. ஒரேயொரு மூலப்பொருளாயுள்ள பிரம்மமே பல சீவன்கள் ஆகின்றது. பிரம்மமும் சீவன்களும் அடிப்படையில் ஒன்றென்பதை உணர்த்தவே வேதாந்திகள் பிரம்மத்தைப் பரமாத்மா எனவும், சீவன்களைச் சீவாத்மா எனவும் வழங்குகின்றனர். மேலே பிரம்மமே உலகமாகத் தோன்றுகின்றது எனக் குறிப்பிட்டோம். இங்கே பிரம்மமே உயிர்களும் ஆகின்றது எனக் காண்கின்றோம். ஆனால், பிரம்மம் உயிர்கள் ஆவதற்கும், பிரம்மம் உலகம் ஆவதற்கும் வேற்றுமையுண்டு. இதனை ஓர் உவமை மூலம் விளக்குவதே எளிது. மேலே குறிப்பிட்ட கயிறு பாம்பாகத் தோன்றும் உவமையில், உண்மை தெரிந்ததும் அங்குப் பாம்பு என்னும் பொருளுக்கே இடமில்லை. ஒரு வெண்ணிறப்பூவை ஒரு செந்நிறக் கண்ணாடி வழியாகப் பார்க்கும்போது அப்பூவும்

செந்நிறப் பூவாகவே தோன்றுகின்றது. இங்கே உண்மை தெரிந்ததும் பாம்பு இல்லாதது போலப் பூ என்ற பொருளும் இல்லாது போகாது. அதன் ஓர் இயல்பு மட்டுமே இலதாகும். கயிறு பாம்பாகின்றபோது பொருளே மாறுகின்றது. ஆனால், வெண்ணிறப்பூ செந்நிறப்பூ ஆகின்றபோது பொருள் மாறவில்லை. அதன் ஓர் அமிசம் மட்டும் மாறுகின்றது. கயிறு பாம்பாகத் தோன்றும் உவமை பிரம்மம் உலகமாகத் தோன்றுவதை விளக்குகின்றது. வெண்ணிறப்பூ செந்நிறப் பூவாகத் தோன்றுவது பிரம்மம், சீவனாவதை விளக்குகின்றது. முதல் உவமையில் பொருள் ஒன்று அல்ல. ஆனால், இரண்டாவது உவமையில் பொருள் ஒன்று; இயல்புதான் வித்தியாசம். இதிலிருந்து பிரம்மமும் சீவர்களும் ஒன்றே என்பதும், இயல்பிலேதான் வித்தியாசம் என்பதும் புலனாகும். அவித்தையால் கட்டுண்ணாத நிலைதான் பிரம்மம். அதே பிரம்மம் கட்டுண்ட நிலையே சீவாத்மா ஆகும். இங்ஙனம் கொள்வதுதான் உபநிடதத்திலே காணப்படும் 'தத்துவமசி', 'அகம் பிரம்மாஸ்மி' போன்ற வாக்கியங்களின் பொருளுக்கும் பொருத்தமாகும் என்பதே வேதாந்திகளின் கருத்து. 'தத்துவமசி' என்பதன் பொருள் 'அது நீயாயிருக்கின்றாய்' என்பதாகும். இங்கு அது என்பது பிரம்மத்தைக் குறிக்கும். எனவே, பிரம்மமே நீ என்பதே இவ்வாக்கியத்தின் கருத்து. 'அகம் பிரம்மாஸ்மி' என்பதன் பொருள் நான் பிரம்மம் என்பதாகும். பிரம்மமும் சீவர்களும் ஒன்று என்பதையே இவ்வாக்கியங்கள் வலியுறுத்துகின்றன என வேதாந்திகள் கூறுவர். இதனால், அகப்பிரம்மவாதிகள் என்ற பரிசாகத் தெளிவுடைய ஒரு பெயரும், அவர்களுக்கு ஏற்படலாயிற்று. ஆனால், சீவன் சீவனாக இருக்கும்போது சீவனும் பிரம்மமும் ஒன்றல்ல எனவும், சீவனின் சீவத்துவம் நீங்கிய நிலையிலேயே அதுவும் பிரம்மமும் ஒன்று எனவும் வேதாந்திகள் வற்புறுத்துவதை உணர்ந்தால் பரிகாசத்துக்கு இடம் ஏற்படாது.

### பிரம்மம் உலகாகவும் பல சீவான்மாக்களாகவும் தோன்றவதற்குக் காரணம்

மெய்யான பிரம்மம் பொய்யான உலகத்தைத் தன்னிடத்தே தோற்றுவிக்கின்றது. அறிவே சொரூபமான ஒரு பிரம்மம் அறியாமை மிகுந்த பல ஆன்மாக்களாகத் தன்னை ஆக்கிக்கொள்ளுகின்றது. இவை எதற்காக நிகழுகின்றன, எங்ஙனம் நிகழுகின்றன என்ற வினாக்கள் எழுவது இயல்பு. மாயை என்ற ஒரு தத்துவமே இவற்றுக்குக் காரணம் என வேதாந்திகள் கூறுகின்றனர். வேதாந்தத்திலே இந்த மாயை மிகப் பிரதானமான ஓர் இடத்தை வகிக்கின்றது. இது காரணமாக வேதாந்தத்துக்கு **மாயாவாதம்** என்றொரு பெயரும் வழங்குகின்றது. வேதாந்திகள் பேசும் மாயையை விளங்கிக்கொள்வது சுலபம் அல்ல. அவர்கள் மாயை என்ற சொல்லைப் பல பொருளில் பயன்படுத்துகின்றமைதான் இதற்குக் காரணம். வேதாந்தத்திலே மாயை என்ற சொல் ஆறு பொருளிலே கையாளப்படுவதாக ராதாகிருஷ்ணன் கூறுகின்றார். மாயை போன்ற கருத்தையுடைய அவித்தை என்ற இன்னுமொரு சொல்லையும் வேதாந்திகள் மிகுதியும் கையாளுகின்றனர். இவற்றின் இயல்புகளையும் இவற்றுக் கிடையேயுள்ள வேற்றுமைகளையும் பிறவற்றையும் அடுத்த கட்டுரையில் விளக்குவோம்.

#### சுருக்கம்

எது எக்காலத்தும் உள்ளதோ, அதுவே உண்மைப் பொருள். இந்த நியதிப்படி உலகம் உண்மை அல்ல என்பதைக் கனவுலகையும் நனவுலகையும் கொண்டு கௌடபாதர் நிரூபிக்கும் விதம்; பிரம்மத்திலிருந்து உலகம் தோன்றுவதற்கும் சீவாத்மாக்கள் தோன்றுவதற்குமுள்ள வேற்றுமை; வேதாந்தத்துக்கு மாயாவாதம் என்ற பெயர் ஏற்பட்டதற்குக் காரணம் ஆகியவை இக்கட்டுரையில் விளக்கப்பட்டுள்ளன.

# வேதாந்தம் - 4

உலகத்தைப்பற்றி வேதாந்திகள் கருதுவனவற்றை இரண்டாவது கட்டுரையிலே ஆராய்ந்தோம். உயிர்களைப் பற்றி அவர்கள் கூறுவனவற்றைப்பற்றி மூன்றாவது கட்டுரை யிலே குறிப்பிட்டோம். இக்கட்டுரையிலே கடவுளைப்பற்றி அவர்கள் கூறுவனவற்றுள் சிலவற்றைக் குறிப்பிடுவோம். அதற்குமுன் மாயை, அவித்தை ஆகிய இரண்டையும் சற்று விளக்குவது அவசியம். இவையிரண்டும் வேதாந்தத்துக்கு இன்றியமையாத தத்துவங்கள். இவற்றை விளக்குவதே கடவுளைப்பற்றி விளக்குவதற்கும் சுலபமான வழியாகும்.

*மாயை*

வேதாந்திகள் பேசும் மாயையை விளங்கிக்கொண் டால்தான் வேதாந்தத்தை ஓரளவாவது விளங்குதல் கூடும். ஆனால், வேதாந்திகள் மாயை என்ற சொல்லை ஒரேயொரு கருத்தில் மட்டும் வழங்கவில்லை; பல கருத்தில் வழங்குகின்ற னர். அவற்றுள் சிலவற்றை இங்குக் குறிப்பிடுவோம். மாறுத லடையும் இவ்வுலகம் மாறுதலடையாத ஒரு பொருளிலிருந்து தோன்றுகின்றது. நிலையில்லாத இவ்வுலகம் நிலையான ஒரு பொருளிலிருந்து உற்பத்தியாகின்றது. இயங்குகின்ற இவ்வுலகுக்கு இயங்காத ஒரு பொருள்தான் மூலம். இவ்வாறு கூறுகின்றது வேதாந்தம். மாறுதலடையாததும், நிலையான தும், இயங்காததும் ஆகிய பொருளே பிரம்மம் எனப்படுவது. அப்பிரம்மத்திலிருந்து இவ்வுலகு எங்ஙனம் உற்பத்தி யாகின்றது என வினவலாம். ஒன்றிலிருந்து இன்னொன்று உற்பத்தியாவதற்கு எத்தனையோ உதாரணங்களைக் காண்கின்றோம். மரத்திலிருந்து கிளைகள் உண்டாகின்றன; சமுத்திர நீரிலிருந்து திரைகள் உண்டாகின்றன; மண்ணி லிருந்து பானை உற்பத்தியாகின்றது. "இவற்றுள் பிரம்மத்தி

லிருந்து உலகம் உற்பத்தியாவது எதைப் போன்றது" என வினவின், "இவற்றுள் எதுவுமே உதாரணமாகாது" என்பர் வேதாந்திகள். மரத்திலிருந்து கிளை தோன்றும்போது மரத்திலே சில மாற்றங்கள் ஏற்படுகின்றன. எனவே, கிளை மரத்தைப் பாதிக்கின்றது. நீரிலிருந்து அலைகள் உண்டாகும்போது நீர் பாதிக்கப்படுகின்றது. மண்ணிலிருந்து பானை உற்பத்தியாகும்போது மண் பாதிக்கப்படுகின்றது. ஆனால், பிரம்மத்திலிருந்து உலகம் உற்பத்தியாகும் போது பிரம்மம் எள்ளளவும் பாதிக்கப்படுவதில்லை. இதுதான் விந்தை. பிரம்மத்துக்கும் உலகுக்குமுள்ள விந்தையான இந்தத் தொடர்பு நமது அறிவுக்கு எட்டாதது; பிரம்மத்துக்கும் உலகுக்குமுள்ள தொடர்பு நமது சிற்றறிவுக்கு விளங்காது என்பதையே மாயை என்ற சொல் உணர்த்துகின்றது. எல்லை இல்லாத ஒரு மூலப்பொருளிலிருந்தே எல்லைக் குட்பட்ட இந்த உலகும் உயிர்களும் உற்பத்தியாகின்றன என்பதைப் **பிறாட்லி, கிறீன், ஷில்லர்** போன்ற பிரபல மேல்நாட்டுத் தத்துவஞானிகளும் ஒப்புக்கொள்ளுகின்றனர். வேதாந்திகளைப் போலவே அவற்றுக்கிடையிலுள்ள தொடர்பை விளங்கிக்கொள்ள முடியாது என்றே அம் மேனாட்டுத் தத்துவஞானிகளும் கூறுகின்றனர். மாயைக்குக் கொடுக்கும் விளக்கங்களுள் இது ஒன்று.

### மாயையும் ஈசுவரனும்

மற்றொரு விளக்கம் பின்வருமாறு: எல்லையில்லாத ஒன்றை எல்லைப்படுத்துவதும், உருவம் இல்லாத ஒன்றை உருவமுடையதாக்குவதுமாகிய தத்துவமே மாயை எனப் படும். பிரம்மம் பூரணமானது. அதன் பூரணத்துவம் குறை வதால் ஏற்படும் விளைவே இவ்வுலகமும் சீவர்களும். பூரண மான பிரம்மத்தின் பூரணத்துவத்தைக் குறைக்கும் தத்துவமே மாயை. இது பிரம்மத்தோடு சேர்ந்ததா அல்லது பிரம்மத் துக்குப் புறம்பானதா என்ற வினாக்களுக்கு விடை கூறுவது

அரிது. மாயை பிரம்மத்துக்கு வேறானது என்பது பொருந்தாது. பிரம்மத்துக்கு வேறானது அல்ல என்பதும் பொருந்தாது. ஆனால், பிரம்மம் பரிபூரணமான நிலையில் மாயைக்கு இடமில்லை. பிரம்மம் பரிபூரணத்துவம் குறையத் தொடங்கும் நிலையிலேதான் மாயை இடம் பெறுகின்றது. மேலே கூறியபடி பிரம்மம் தன் பூரணத்துவத்திலே குறை வதற்கு இம்மாயைதான் காரணம். பிரம்மம் தனது நிறைவு குறையத் தொடங்கும் இந்த நிலையைத்தான் வேதாந்திகள் ஈசுவரன் என வழங்குகின்றனர். எனவே, வேதாந்தத்திலே பிரம்மத்துக்கு இரு நிலைகள் பேசப்படுகின்றன. ஒன்று, மாயையோடு சேராத நிலை. மற்றது மாயையோடு சேர்ந்த நிலை. மாயையோடு சேர்ந்த பிரம்மத்துக்குத்தான் ஈசுவரன் என்று பெயர். மாயையோடு சேராத நிலையே உயர்ந்தது. அதுவே குணங்கள் யாவும் கடந்த நிலை. அதனாலேதான் அந்த நிலையை வேதாந்திகள் **நிர்க்குணப் பிரம்மம்** என்கின்றனர். நிர்க்குணம் என்றால் குணங்கள் இல்லாதது என்று பொருள். பிரம்மம் குணங்களைக் கடந்த இந்த உயர்ந்த நிலையிலிருந்து ஒருபடி கீழே இறங்கிக் குணங்க ளோடு சேர்கின்றது. இந்நிலையில் அதனைச் **சகுணப் பிரம்மம்** என்பர். சகுணம் என்றால் குணங்களோடு கூடியது என்று பொருள். சகுணப் பிரம்மந்தான் ஈசுவரன். எனவே, வேதாந்தத்திலே ஈசுவரனுக்கு மிக உயர்ந்த இடம் கொடுக்கப்படவில்லை என்பது புலனாகின்றது. ஈசுவரனும் பிரம்மமும் ஒன்றே ஆனபோதும், ஈசுவரனுக்கு இரண்டாவது இடமே கொடுக்கப்படுகின்றது. சைவ சித்தாந்திகள் போன்றோர் ஈசுவரனுக்கே மிக உயர்ந்த இடத்தைக் கொடுக்கின்றனர். ஈசுவரனுக்கு மேலான பொருள் எதுவும் கிடையாது. அவனே பரம்பொருள். ஆனால், சைவ சித்தாந்தத்திலே முதலிடம் வகிக்கின்ற ஈசுவரனுக்கு வேதாந்திகள் இரண்டாவது கொடுக்கின்றனர். வேதாந்தத்துக் கும் சைவ சித்தாந்தத்துக்குமுள்ள முக்கிய வேற்றுமைகளுள் இது ஒன்று.

**ஈசுவரனது குறைவுக்குக் காரணம்**

ஈசுவரனுக்கு வேதாந்திகள் இரண்டாமிடம் கொடுப்பதற்கும், சித்தாந்திகள் முதலாமிடம் கொடுப்பதற்கும் காரணம் கூறுவது கடினமல்ல. வேதாந்தத்தில் ஈசுவரனின் தொழில் உலகைப் படைத்தல். சித்தாந்தத்திலும் ஈசுவரனின் தொழில் உலகைப் படைத்தல்தான். எனினும், படைத்தலின் நோக்கத்திலே வேற்றுமை உண்டு. இந்த வேற்றுமையை அறிந்தால் இருமதங்களும் ஈசுவரனுக்குக் கொடுக்கும் ஏற்றத் தாழ்வுக்குக் காரணம் தானே விளங்கும். வேதாந்தத்தின்படி உண்மையாக உள்ள பொருள் ஒன்றே ஒன்றுதான். பொருள் ஒன்றேயாயிருக்கும் நிலைதான் உண்மை நிலை. ஆகையால், மிக உயர்ந்த நிலையும் இதுவே ஆகும். ஒன்று பல ஆவது பொய்நிலை. ஆகவே, இது தாழ்ந்த நிலை. இந்த ஒன்றைப் பல ஆக்குவதே சிருட்டி எனப்படுவது. இச்சிருட்டியைச் செய்பவனே ஈசுவரன். இது வேதாந்தம். ஆனால், சித்தாந்தக் கொள்கை இது அல்ல. ஆதியிலும் சரி, அந்தத்திலும் சரி, பொருள்கள் பல என்பதே சித்தாந்தத்தின் கொள்கை. உயிர்களின் நலனுக்காக மாயையிலிருந்து தனுகரண புவனங்களைத் தோற்றுவிப்பதே சிருட்டியாகும். இதனைச் செய்பவனே ஈசுவரன். ஆகவே, சித்தாந்தத்தின்படி ஈசுவர னது படைப்புத் தொழில், உண்மை. வேதாந்தத்தின்படி அது அவ்வளவு உண்மை அல்ல. சித்தாந்தத்திலே அது ஒரு பயனுள்ள தொழில். வேதாந்தத்தின்படி அது அவ்வளவு பயனுள்ள தொழிலல்ல. எனவே, வேதாந்தத்திலே படைப்புத் தொழிலைச் செய்யும் ஈசுவரனுக்கு ஒரு படி குறைவான இடம் கொடுக்கப்படுவது வியப்பல்ல. உண்மையில் உள்ள பொருள் ஒன்றுதான். அது பலவாகக் காணப்படுவது தோற்றம் எனக் கொள்ளும் மதம் எதிலும் ஈசுவரனுக்கு இக்கதிதான் நேரும்.

**வேதாந்தம் குறிப்பிடும் ஈசுவரனும் பிளேற்றோ பேசும் கடவுளும்**

கடவுளுக்குக் கொடுக்கப்படும் இடத்தைப் பொறுத்த மட்டில் வேதாந்திகளோடு கிரேக்க தத்துவ ஞானியாகிய

பிளேற்றோவை ஒப்பிடலாம். பிளேற்றோ மேலைத் தேசத் தத்துவ ஞானம் அனைத்துக்கும் அடிகோலிய பெருமையுடையவர். அவர் பரம்பொருளைப்பற்றியும் கடவுளைப் பற்றியும் குறிப்பிட்டுள்ளார். ஆனால், அவர் குறிப்பிடும் பரம்பொருள். கடவுளிலும் மேம்பட்டது. அப்பரம்பொருளின் திட்டப்படியே கடவுள் உலகைப் படைக்கின்றார். எனவே, கடவுள் அப்பரம்பொருளுக்குக் கீழ்ப்பட்டவராகின்றார். வேதாந்தத்திலே பேசப்படும் பிரம்மம், குணம், தொழில் யாவற்றையும் கடந்தது. அது இயங்குவதுகூடக் கிடையாது. ஆனால், இயங்காமல் எதையும் படைத்தல் இயலா்து. மாயைதான் பிரம்மம் இயங்குவதற்குக் காரணம். பிரம்மம் மாயை காரணமாக இயங்கத் தொடங்கியதும் அது பிரம்மம் என்ற பெயரை இழந்து ஈசுவரன் என்ற பெயரைப் பெறுகின்றது. பிளேற்றோ பேசும் பரம்பொருளும் இயக்கமற்றது. எனவே, படைத்தலைச் செய்வது அப்பரம் பொருளன்று. அப்பரம்பொருளுக்கு அடுத்தபடியிலுள்ள கடவுளே படைக்கும் தொழிலைச் செய்பவராவர்.

இதுவரை மாயை என்ற சொல்லுக்கு இரண்டு விளக்கங்கள் கூறினோம். இரண்டாவது விளக்கத்தின் விளைவாக எழுந்த ஈசுவரனையும், அந்த ஈசுவரனுக்கு வேதாந்தம் கொடுக்கும் இடத்தையும் அதற்குரிய காரணத்தையும் ஓரளவு குறிப்பிட்டு, அவற்றைப் பிளேற்றோவின் கருத்தோடும் ஒப்பிட்டோம்.

### மாயைக்கு வேறு சில விளக்கங்கள்

ஈசுவரனின் சக்தி என்ற அர்த்தத்திலும் மாயை என்ற சொல் வழங்குகின்றது. இந்த மாயைக்கு இரண்டு இயல்புகள் உண்டு. ஒன்று, உள்ளதை மறைக்கும் இயல்பு. மற்றது இல்லாததைத் தோற்றுவிக்கும் இயல்பு. மறைக்குமியல்பு ஆவரணம் எனப்படும். இல்லாததைத் தோற்றுவிக்குமியல்பு

**விக்ஷேபம்** எனப்படும். மாயை ஆவரண சக்தியினால் மெய்ப்பொருளாகிய பிரம்மத்தை மறைக்கின்றது; விக்ஷேப சக்தியினால் உலகத்தைத் தோற்றுவிக்கின்றது.

மாயை என்ற சொல்லை மேலே குறிப்பிட்டபடி உலகம் உற்பத்தியாகும் விதம் என்ற கருத்திலும், ஈசுவரனின் சக்தியென்ற பொருளிலும் மட்டுமன்றி, சாங்கியர் பேசும் பிரகிருதி என்ற பொருளிலும், சித்தாந்திகள் பேசும் மா்யை என்ற பொருளிலும் வேதாந்திகள் வழங்குகின்றனர்.

**மாயையும் அவித்தையும்**

இனி, இந்த மாயை என்ற சொல்லை அவித்தை என்ற சொல்லோடு ஒப்பிடுவோம். அவித்தை எனப்படுவது வித்தைக்கு நேர்மாறான சொல். வித்தை அறிவு. எனவே, அவித்தை அறியாமை. பரமாத்மாவாகிய ஒரு பொருள் சீவாத்மாவாகிய பலவாகக் காணப்படுவதற்கு இந்த அவித்தையே காரணம். தொடக்கத்தில், பிரம்மம் ஈசுவரனாவதற்குக் காரணமாயிருப்பதே மாயை எனக் குறிப்பிட்டோம். எனவே, பிரம்மத்தை ஈசுவரனாக்குவது மாயை என்றும், பிரம்மத்தைச் சீவர்களாக்குவது அவித்தை என்றும் ஒரு விதத்திற்கூறலாம். இவை இவற்றுக்கிடை யிலுள்ள ஒரு வேற்றுமை. மாயையாயினும் சரி, அவித்தை யாயினும் சரி, இவற்றுள் எதுவும் பிரம்மத்துக்குப் புறம் பானதல்ல. இரண்டும் பிரம்மத்திலேயே தோன்றிப் பிரம்மத் தையே மறைக்கும் ஒரு சக்தி. மாயை சுத்த சத்துவகுணத்தால் மட்டுமே ஆயது. அவித்தை சத்துவகுணம் மட்டுமன்றி ராஜச தாமச குணங்களும் சேர்ந்தது. இதுவே, இவற்றுக்கிடை யிலுள்ள வேற்றுமை என்பர் **வித்தியாரணியர்**. சங்கரர் கருத்தும் இதுவே. மாயை ஈசுவரன் தோன்றக் காரணம்; அவித்தை சீவர்கள் தோன்றக் காரணம். எனினும் மாயை ஈசுவரனைப் பாதிப்பதில்லை. ஆனால், அவித்தை சீவர்களைப் பாதிக்கின்றது. இது இவற்றுக்கிடையேயுள்ள

மற்றொரு வேற்றுமை. தொகுதியாயிருக்கும்போது மாயை என்ற பெயரையும், அதே மாயை பிரிந்து ஒவ்வொரு சீவாத்மாவையும் பாதிக்கும்போது அவித்தை என்ற பெயரையும் பெறுகின்றது எனக் கூறுவதுமுண்டு.

உலகம், உயிர், இறைவன் ஆகியவைபற்றி வேதாந்திகளது கொள்கைகளுள் முக்கியமான சிலவற்றைப் பெரும்படியாகவும் சுருக்கமாகவும் சென்ற கட்டுரைகளிலும் இக்கட்டுரையிலும் விளக்கினோம். இவைகளையும், இவற்றோடு சேர்ந்த விவரங்கள் பலவற்றையும், அவற்றையொட்டி எழும் தடை விடைகளையும்பற்றியும் அறிஞர்கள் பலர் ஆங்கிலத்திலே பெரும் பெரும் நூல்களே எழுதியுள்ளனர்.

**மோட்சமும் அதனை அடையும் வழியும்**

வேதாந்திகள் கூறுவது போல அடிப்படையில் யாவும் ஒன்று என்பதே உண்மையாயின் அவர்கள் மதத்தின்படி மோட்சம் என்பது என்ன, அதனை அடைய எது வழி என்பன போன்ற வினாக்களுக்கு விடை காண்பது எளிது. ஏகமேயான அந்த நிலையை எய்துவதே மோட்சம் என்பதும், அதனை அடைவதற்கு ஞானமே முக்கிய வழி என்பதும் கூறாமலே விளங்கும்.

**வேதாந்தமும் சமய வாழ்வும்**

வேதாந்தத்திலே ஞானமே முக்கியம் என்பதனால் பக்திக்கோ நியம நிட்டைகளுக்கோ அங்கு இடமில்லை என்பது கருத்தல்ல. அன்றியும், இந்த உலகம் அநித்தியம்; இது ஒரு தோற்றம் என்பதனால் இங்கு நல்லொழுக்கமோ தான தருமங்களோ தேவையில்லையென்பதும் வேதாந்திகள் கருத்தன்று. உலகம் தோற்றமாயினும் அது பிரம்மத்தின் தோற்றம் என்பதை மறத்தலாகாது. உலகம் அநித்தியம்

என்பதன் கருத்து அது பிரம்மத்துக்குப் புறம்பாய், பிரம்மத்தின் ஆதரவின்றித் தானே தனித்து நிலைக்க வல்லது அல்ல என்பதே ஆகும். நல்லொழுக்கமும் கடவுள் வழிபாடும் இல்லையேல் அஞ்ஞானத்திலேயே மேன்மேலும் அமிழ்ந்தி அல்லற்பட நேரிடும். எனவே, மெய்ஞ்ஞானத்தை எய்த நல்லொழுக்கம், நியம நிட்டை, இறைவழிபாடு ஆகியவையே துணை என்பதே வேதாந்திகள் கொள்கை. சங்கரரது சமய வாழ்வும், அவர் விஷ்ணு பேரிலும் சிவன் பேரிலும் பாடிய அற்புதமான தோத்திரங்களுமே இதற்குச் சான்று.

சுருக்கம்

மாயைக்கு விளக்கம்; நிர்க்குணப் பிரம்மம், சகுணப் பிரம்மம் ஆகியவற்றுக்கு விளக்கம்; வேதாந்தத்திலே ஈசுவரன் இரண்டாம் படியில் வைக்கப்பட்டுளன் என்பதும் அதற்குக் காரணமும்; வேதாந்தம் ஈசுவரனுக்குக் கொடுத்த இடத்தையே பிளேற்றோவும் கொடுத்துள்ளார் என்பது; மாயைக்கும் அவித்தைக்குமுள்ள வேற்றுமை; உண்மை நிலை எய்துதற்கு ஞானமே தேவை; அந்த ஞானத்தை அடைவதற்கு நல்லொழுக்கமும் இறைவழிபாடும் இன்றியமையாதன என்ற முடிவு ஆகியவையே இக்கட்டுரையிலே தரப்பட்டவை.

# இராமானுச வேதாந்தம் - 1

**வரலாறு**

தத்துவ ஞானம் எனப்படுவது வேறு; சமயம் எனப்படுவது வேறு. ஆயினும், இவையிரண்டுக்கும் மூல இலக்கியம் ஒன்றுதான். தத்துவஞானம், சமயம் ஆகிய இரண்டுக்கும் வேத உபநிடதங்களே பொதுவான இலக்கிய ஆதாரம். ஆதாரம் ஒன்றானபோதும் அந்த ஆதாரத்தை யொட்டி எழுந்த தத்துவஞானம், சமயம் ஆகிய இரு துறைகளும் தம்முள் வேறுபடுகின்றன. இப்பிரபஞ்சத்தின் இயல்பையும் அதன் மூலத்தையும் ஆராய்வது தத்துவஞானம். ஆனால், இந்த ஆராய்ச்சியோடு மட்டும் மக்கள் உள்ளம் திருப்திப்படுவதில்லை. வாழ்க்கைக்கு ஒரு குறிக்கோளையும், அந்தக் குறிக்கோளை அடையும் வழியையும் நாடுவதிலேயே மக்கள் உள்ளம் திருப்தியடைகிறது. அத்தகைய குறிக்கோளையும் அதனை அடையும் வழிகளையும் நல்குவதே சமயம். மக்களது வேண்டுதல்களைப் பூர்த்தி செய்து அவர்களை ஈடேற்ற வல்ல ஒரு முழுமுதற்கடவுளைப் பற்றுக்கோடாகக் கொண்டவையே அநேகமாக எல்லாச் சமயங்களும். ஆகவே, சமயங்கள் பெரும்பாலும் கடவுட்கொள்கைகளாகவேயிருந்து வந்திருக்கின்றன. எனவே, தத்துவ ஆராய்ச்சியின் முடிவு வேறு; சமயத்தின் முடிவு வேறு. இவ்வாறு வேறுபட்டிருந்த இரு துறைகளையும் ஒன்றுபடுத்தித் தத்துவ ஆராய்ச்சியின் முடிவாகிய மூலப்பொருளும், சமயிகள் பேசும் முழுமுதற் கடவுளும் ஒன்றே எனக் கொள்ள விரும்பினர் சில அறிஞர். அவருள்ளே மிக முன்னணியில் நின்றவரே இராமானுசர் எனப்படுபவர். இதுவே, இராமானுசரது கொள்கைகள் தோன்றிய வரலாறு என்கின்றார் பேராசிரியர் ஹிரியண்ணா. இத்தகைய ஒன்றே சைவ சித்தாந்தம் தோன்றிய வரலாறும் என்பது அவர் கருத்து.

### இராமானுசரும் சங்கரரும்

இராமானுசரும் சங்கரரைப் போன்ற ஒரு மாபெரும் தத்துவஞானி. சங்கரரைப் போலவே இவரும் தமிழகத்திலே தோன்றித் தமிழகத்துக்கு ஒப்பற்ற பெருமையை ஈட்டித் தந்த உத்தமர். சங்கரர் பிரம்ம சூத்திரத்துக்கும் பகவத்கீதைக்கும் விரிவுரைகள் எழுதியதுபோலவே, இராமானுசரும் பிரம்ம சூத்திரத்துக்கும் பகவத்கீதைக்கும் அரிய விரிவுரைகள் எழுதியுள்ளார்; இராமானுசர் பிரம்ம சூத்திரத்துக்கு எழுதிய விரிவுரை **ஸ்ரீபாஷ்யம்** என வழங்குகின்றது. இவைகளை விட இராமானுசர் வேதாந்த சாரம், வேதாந்த சங்கிரகம், வேதாந்த தீபம் ஆகிய அரிய நூல்களையும் எழுதியுள்ளார்.

இராமானுசர், காலத்தால் சங்கரருக்குப் பிற்பட்டவர். சங்கரர் எட்டாம் நூற்றாண்டின் பிற்பகுதியில் வாழ்ந்தவர். இராமானுசர் பதினோராம் நூற்றாண்டின் பிற்பகுதியில் வாழ்ந்தவர். எனவே, சங்கரரது கொள்கைகளைக் கண்டிக்கும் வாய்ப்பை இராமானுசருக்குக் காலமே கொடுத்தது. சங்கரரும் அவரைப் பின்பற்றியவர்களும் கொண்ட கருத்துகளை இராமானுசர் ஒப்புக்கொள்ளவில்லை. சங்கரரது கொள்கைகளுக்குள்ளே மிக அடிப்படையானவற்றைக்கூட இராமானுசர் ஆட்சேபிக்கின்றார். சங்கரர், இராமானுசர் ஆகிய இருவரும் வேத உபநிடதங்களையே பரம பிரமாணமாக ஏற்றுக் கொண்டவர்கள். வேத உபநிடதங்களின் சுருக்கமாகிய பிரம்ம சூத்திரத்துக்கே இருவரும் விளக்கம் கொடுக்கின்றார்கள். ஆனால், அவ்விளக்கத்திலே பெரிதும் மாறுபடுகின்றனர். இம்மாறுபாடு காரணமாக வேதாந்தமே இரண்டு பட்டது. சங்கரரது கொள்கைகளைக் கூறும் வேதாந்தத்தை அத்வைதம் என்ற பெயராலும், இராமானுசரது கொள்கைகளைக் கூறும் வேதாந்தத்தை **விசிட்டாத்வைதம்** என்ற பெயராலும் வழங்கும் மரபும் ஏற்படலாயிற்று. சங்கரரது வேதாந்தம்

பூரணத்துவம் பேசுகின்றது என்ற கருத்தும், இராமானுசரது வேதாந்தம் கடவுளைப்பற்றியது என்ற கருத்தும் நிலைத்து விட்டன. இக்கருத்துகள், கொள்கையிலே இவர்களுக். கிடையேயுள்ள வேற்றுமையை ஓரளவு புலப்படுத்துகின்றன.

**பிரதிபிம்பவாதம்**

சங்கரரும் இராமானுசரும் மாறுபடும் இடங்களுள் முக்கியமான சிலவற்றையாவது இங்குக் குறிப்பிடுவது அவசியம். உலகில் எண்ணில் கோடி உயிர்களைக் காண் கின்றோம். இவை ஒவ்வொன்றும் வெவ்வேறு ஆன்மாக்கள் எனவே கருதுகின்றோம். இவை அனைத்தும் ஒரே ஆன்மா என நாம் கருதுவதில்லை. ஆனால், சங்கரர் கருத்துப்படி ஓர் ஆன்மா மட்டுமே உண்மை. இந்த ஒன்றே பலவாகத் தோன்று கின்றது. இங்ஙனம் ஓர் ஆன்மா மட்டுமே உண்மை யிலுள்ளது என வாதிப்பதால்தான் சங்கரவேதாந்தத்துக்கு **ஏகான்ம வாதம்** என்ற பெயரும் ஏற்படலாயிற்று. இதனை விளக்குவதற்குச் சங்கர மதத்தினர் இரண்டு உவமைகளைக் கையாளுவது வழக்கம். அவற்றுள் ஒன்றுக்குப் பிரதிபிம்ப வாதம் என்று பெயர். சந்திரனுடைய பிரதிபிம்பம் பூமியிலுள்ள கிணறுகள், குளங்கள், குட்டைகள் ஆகிய நீர்நிலைகளிலெல்லாம் தோன்றுகின்றது. நீர்நிலைகள் எத் தனையோ அத்தனை சந்திரன்களைக் காணலாம். ஆனால், அவற்றுள் எதுவும் உண்மைச் சந்திரன் அல்ல. உண்மையாக உள்ளது மேலே வானில் இருப்பது மட்டுமே. அது போலப் பரமாத்மாவாகிய பிரம்மம் மட்டுமே உள்ள பொருள். சந்திரனின் பிரதிபிம்பம் நீர்நிலைகளிலே விழுகின்றது. அதைப் போலப் பிரம்மத்தின் பிரதிபிம்பம் எதன்மேல் விழுகின்றது என்ற வினா எழலாம். பிரம்மத்தின் பிரதி பிம்பம் அவித்தையிலே படுகின்றது; பட்டு, பல சீவாத் மாக்களாகத் தோன்றுகின்றது. தெளிந்த நீரில் விழும் சந்திர னின் பிரதிபிம்பம் தெளிவாயிருக்கும். கலங்கிய நீரில்

விழும் சந்திரனின் பிரதிபிம்பம் கலங்கியதாகும். நீர் அசைந்தால் பிரதிபிம்பமும் அசையும். நீரில் அசைவில்லா விடில் பிரதிபிம்பத்திலும் அசைவு இராது. இதைப் போலவே ஒவ்வோர் ஆன்மாவையும் பற்றி நிற்கும் அவித்தை யின் இயல்புக்குத் தக அந்த ஆன்மாவின் இயல்புகளும் வேறுபடும். நீர்நிலைகள் அனைத்தையும் அழித்தால் சந்திரன் ஒன்று என்பது புலனாகும். அதே போல அவித் தையை அழித்தால் ஆன்மா ஒன்றுதான் என்பது புலனா கும். ஏகான்மவாதத்தை விளக்கும் உவமைகளுள் இது ஒன்று.

**அவச்சேதவாதம்**

இனி, மற்றதைக் காண்போம். பூமுகம் எங்கும் வியாபித்திருப்பது ஒரே வெளிதான். ஆயினும் இவ்வெளி, உலகிலுள்ள எத்தனையோ அடைப்புகளாலும் தடுப்புக்களா லும் தனித்தனிக் கூறுகளாய்ப் பிரிகின்றது. ஓர் அறையை நிரப்பும் வெளி அந்த அறையின் வடிவத்துக்கு ஏற்பவும், குடம் முதலிய பாத்திரங்களை நிரப்பி நிற்கும் வெளி அவற்றின் வடிவங்களுக்கு ஏற்பவும் பிரிந்து தனித்து நிற்கின் றது. குடத்துக்குள்ளேயுள்ள வெளியும் குடத்துக்குப் புறத்தே உள்ள வெளியும் ஒன்றுதான். ஆனால், தற்காலிகமான தடுப்பினால் அது வெவ்வேறாகின்றது. இதைப் போன்றது தான் ஒரு பிரம்மம் பல ஆன்மாக்களாகத் தோன்றுவதும். எங்ஙனம் ஒரு வெளியே, பல அடைப்புகளாலும் தடுக்கப் பட்டுப் பல வெளிகளாகின்றதோ, அங்ஙனமே ஓர் ஆன் மாவே பந்திக்கப்பட்டுப் பல ஆன்மாக்களாகக் காணப்படு கின்றது. இதுதான் வேதாந்திகள் கையாளும் இரண்டாவது உவமை. இது 'அவச்சேதவாதம்' எனப்படும். சேதம் என்றால் பிரித்தல் அல்லது வெட்டுதல். ஒரு பரமான்மா பல சீவான் மாக்களாகக் காணப்படுவதற்கு மாயைதான் காரணம். ஒன்றைப் பல ஆக்கிக் காட்டும் இந்த மாயையை வசனங் களால் விளக்க முடியாது என்ற கருத்தில் அதனை, 'அநிர்வசனீயம்' என வேதாந்திகள் குறிப்பிடுகின்றனர்.

**சங்கரரும் இராமானுசரும் மாறுபடும் இடங்கள்**
**ஆன்மாவும் மாயையும்**

மேலே குறிப்பிட்ட உவமைகள் எல்லா ஆன்மாக்களும் அடிப்படையில் ஒன்றுதான் என்பதை விளக்குவன. இராமானுசர் இதனை ஒப்புக்கொள்ளவில்லை. ஒன்று பலவாகத் தோன்றுவதற்கு மாயை காரணம் என்பதையும் அவர் ஒப்புக்கொள்ளவில்லை. மாயையை அறியாமை என்றும் கூறலாம். இந்த அறியாமைக்கு நிலைக்களன் எது என்பது இராமானுசர் எழுப்பும் ஆட்சேபங்களுள் ஒன்று. அறியாமை யாரிடத்தில் உள்ளது? அடிப்படையான பிரம்மத்திலே உள்ளதா அல்லது ஆன்மாக்களிடத்தில் உள்ளதா? பிரம்மந் தான் அறியாமைக்கு நிலைக்களன் என்பது பொருந்தாது. பிரம்மம் அறிவே சொரூபமானது. அறிவே சொரூபமான பிரம்மத்தினிடம் அறியாமை தோன்றுகின்றது எனக் கொள்வது பொருந்தாது. அறியாமைக்கு ஆன்மாக்கள்தாம் நிலைக்களன் என்று கூறவும் முடியாது. ஏனெனில், அறியாமைதான் ஆன்மாக்கள் தோன்றுவதற்குக் காரணம். எனவே, ஆன்மா பின்னது; அறியாமை முன்னது. பின்னர்த் தோன்றும் ஆன்மாதான் அதற்கு முன்னரே உள்ள அறியாமை தங்குமிடம் என்பதும் பொருந்தாது. இவை இராமானுசர் எழுப்பும் ஆட்சேபங்கள். இவற்றுக்குச் சங்கரரைப் பின்பற்றுவோர் சமாதானம் கூறாமல் விடவில்லை. எனினும், இராமானுசருக்கு அச்சமாதானம் எதுவும் பொருத்தமாய்ப் படவில்லை.

**உலகம்**

ஆன்மாவைப்பற்றியும் மாயையைப்பற்றியும் சங்கர வேதாந்திகள் கொண்டுள்ள கருத்துகளை இராமானுசர் ஒப்புக் கொள்ளவில்லை என்பதை இதுவரை குறிப்பிட்டோம். இதைப் போலவே உலகைப்பற்றி அவர்கள் கூறுவனவற்றை யும் இராமானுசர் ஒப்புக்கொள்ளவில்லை. இந்த உலகம்

உண்மையல்ல. கயிறு பாம்பாய்த் தோன்றுவது போலப் பிரம்மம் உலகமாய்த் தோன்றுகின்றது. எனவே, உலகம் ஒரு தோற்றம் என்பது சங்கர வேதாந்திகளின் கொள்கை. உலகம் தோற்றமல்ல; அது உண்மையாகவே உள்ளது என்கின்றார் இராமானுசர். சங்கரர் விவர்த்தவாதி, இராமானுசர் பரிணாமவாதி; காரணமாகிய பிரம்மம் மட்டும் உண்மை; அக்காரணத்திலிருந்து உற்பத்தியாகும் காரியமாகிய உலகம் பொய் என்பது விவர்த்தவாதம். காரணமாகிய பிரம்மமும் உண்மை; அக்காரணத்திலிருந்து உற்பத்தியாகும் காரிய மாகிய உலகமும் உண்மை என்பது பரிணாமவாதம். விவர்த்தவாதம், பரிணாமவாதம் ஆகிய இரண்டையும் வேதாந்தம் பற்றிய கட்டுரை ஒன்றிலே விளக்கியுள்ளோம்.

### மாறுபாடுகளுக்கு ஆதாரம்

இவ்வாறு உண்மையாக உள்ள பொருள் ஒன்றே ஒன்று தான்; ஏனைய யாவும் தோற்றம் எனச் சங்கரர் கூற, அதை முற்றாக மறுத்து, தோற்றமென எதுவுமே இல்லை; எல்லாம் உண்மையாகவே உள்ளவைதாம் என வாதிக்கின்றார் இராமானுசர். இவர்கள் இருவரும் இக்கருத்துகளைத் தங்கள் இஷ்டப்படி கூறவில்லை. இருவருக்கும் வேத உபநிடதங்கள் தாம் ஆதாரம். உபநிடத வசனங்கள், பொருள்கள் பல என் பதை மறுத்து ஒன்று என்பதையே வற்புறுத்துகின்றன. இதன் படி சங்கரரது கொள்கையே சரியெனத் தோன்றும். ஆனால், உபநிடத வாக்கியங்கள், பல என்பதை மறுத்து ஒன்று என் பதை வற்புறுத்துவதற்கு இராமானுசர் வேறு விளக்கம் கொடுக் கின்றார். அவர் கொடுக்கும் விளக்கம் மிக முக்கியமானது. சைவசித்தாந்தத்துக்கும் அவ்விளக்கம் பயன்படத்தக்கது.

### உள்ளது ஒன்றுதான் என்பதன் கருத்து

இராமானுசர் கருத்தின்படி இந்த உலகையும் உயிர்களையும் இயக்குபவன் இறைவன். அவன், இவை

அனைத்துள்ளும் வியாபித்து நின்று இவற்றை இயக்குகின்றான். நமது உடலை உயிர் இயக்குகின்றது. இந்த உயிரை இறைவன் இயக்குகின்றான். எனவே, இறைவனைப் பொறுத்தமட்டிலே நமது உயிர்களும் அவனுக்கு உடலாகிவிடுகின்றன. நமது உடலை நோக்க உயிராக உள்ளது. இறைவனை நோக்க உடலாகின்றது. உயிர்கள் அனைத்தும் உலகமும் இறைவனது சரீரம். இறைவன் சரீரி; அதாவது அச்சரீரத்தை உடையவன். உயிரைச் சார்ந்தது உடல். உயிருக்குரிய சுதந்தரம் உடலுக்குக் கிடையாது. அது போலவே சரீரியாகிய இறைவனுக்குரிய சுதந்தரம் அவனது சரீரமாகிய உயிர்களுக்கும் உலகுக்கும் கிடையாது. எனவே, உபநிடதங்கள், 'உள்ளவை பல அல்ல; உள்ளது ஒன்றுதான்' என்பதன் கருத்து, ஒன்றுதான் சுதந்தரமுடைய பொருள் என்பதாகுமேயன்றி, உள்ளது ஒன்றுதான்; ஏனைய யாவும் பொய் என்பதாகாது.

சுருக்கம்

தத்துவஞானத்தையும் சமயத்தையும் இராமானுசர் இணைக்க விரும்பியமை; ஒரு பரமான்மாவே பல சீவான்மாக்களாகக் காணப்படுகின்றன என்ற கொள்கையை விளக்குவதற்குச் சங்கர வேதாந்திகள் கையாளும் பிரதிபிம்ப வாதம், அவச்சேதவாதம் ஆகியவற்றின் விளக்கம்; இவற்றுக்கு இராமானுசர் எழுப்பும் ஆட்சேபணைகள்; சங்கரரது விவர்த்தவாதத்துக்குப் பதிலாக இராமானுசர் கொள்ளும் பரிணாமவாதம்; அடிப்படையில் ஒரேயொரு பொருள்தான் உள்ளது என்ற உபநிடத வாக்கியத்துக்கு இராமானுசர் கொடுக்கும் விளக்கம் ஆகியவை இங்குக் கூறப்பட்டுள்ளன.

# இராமானுச வேதாந்தம் - 2

இராமானுசரது கொள்கைகளை விளக்குவதற்கு அவைகளைச் சங்கரருடைய கொள்கைகளோடு ஒப்பிடுவதே சுலபமான வழி. அவ்வழியையே முந்திய கட்டுரையிலே கையாண்டோம். அதனையே இக்கட்டுரையிலும் பெரும் பாலும் கையாளுவோம். முதலில் அத்வைதம் என்ற சொல்லை ஆராய்வோம். இந்திய தத்துவஞான உலகிலே அடிக்கடி வழங்கும் சொற்களுள்ளே அத்வைதம் என்பதும் ஒன்று. இது மிக முக்கியமான சொல். எனவே, இதன் கருத்தை அறிவது அவசியம். இராமானுசரது கொள்கைகளை விளக்குவதற்கும் அத்வைதம் என்ற இச்சொல்லின் பொருளை அறிவது அனுகூலமாகும். 'அ'வும் துவைதமும் சேர்ந்ததே அத்வைதம். 'அ' என்பதற்கு அல்ல என்பது கருத்து. இது அநீதி, அநியாயம் என்பனவற்றிலுள்ள 'அ'வைப் போன்றது. துவைதம் என்பது வடமொழியிலுள்ள 'துவி' என்னுஞ் சொல்லை அடியாக உடையது. 'துவி', 'துவைதம்' என்னும் சொற்களுக்கு இரண்டு என்பது கருத்து. எனவே, துவைதம் என்னும் சொல்லால் இரண்டு என்னும் பொருளும், அதற்கு முன்னாகவுள்ள 'அ' என்னும் பகுதியால் அல்ல என்னும் பொருளும் பெறப்படுகின்றன. "இரண்டல்ல என்னும் கருத்தையுடைய அத்வைதம் என்னும் பிரயோகம் எதைக் குறிக்கின்றது, இரண்டெனக் குறிப்பிடப்படுவன எவை, அவற்றை ஏன் இரண்டல்ல எனக் கருத வேண்டும்?" என்பன போன்ற வினாக்கள் எழுவது இயல்பு.

இறைவனும் ஆன்மாவுமே இங்கு இரண்டெனக் குறிப்பிடப்படுவன. இறைவனும் ஆன்மாவும் வெவ்வேறான இரு பொருள்களாகத் தோன்றியபோதும் உண்மையில் அவை இரண்டும் இரண்டல்ல; ஒன்றே என்பதே அத்வைதம் என்பதன் பொருள். இங்ஙனம் இரண்டாக உள்ளவற்றை

இரண்டல்ல; ஒன்றுதான் என வற்புறுத்த வேண்டிய அவசியம் என்ன என்பதே அடுத்தாற்போல் எழும் கேள்வி. உபநிடதங்களிலே சில வசனங்கள் 'உண்மையில் உள்ளது ஒரேயொரு பொருள்தான்' எனக் கூறுகின்றன. உபநிடத வசனங்களை விளக்குமுகமாக எழுந்தவையே இந்திய மதங் களுள் பெரும்பான்மையும். இதனாலேதான் இறைவன், உயிர் என இரண்டாக உள்ளவை உண்மையில் இரண்டல்ல எனக் குறிக்கும் அத்வைதம் என்ற சொற்பிரயோகமும் ஏற்படலாயிற்று.

### அத்வைத வேறுபாடுகள்

கடைசியொடுக்கத்தில் உள்ளது ஒன்றே ஒன்றுதான்; இரண்டல்ல என்னும் இந்த அத்வைதக் கொள்கையைச் சங்கரர், இராமானுசர், சைவ சித்தாந்திகள் ஆகிய மூவருமே ஒப்புக்கொள்ளுகின்றனர். இதில் விசித்திரம் என்னவெனில், இம்மூவரும் முக்கியமான அடிப்படைக் கொள்கைகள் சிலவற்றிலேயே தம்முள் மாறுபாடுடையவர்கள். இங்ஙனம் ஏனைய கொள்கைகளிலே தம்முள் மாறுபடும் இவர்கள் அத் வைதக் கொள்கையில் மட்டும் எங்ஙனம் தம்முள் ஒற்றுமைப் படுகின்றார்கள் எனில், அத்வைதக் கொள்கையிலும் இவர் களது ஒற்றுமை, சொல் அளவிலேதான். அச்சொல்லுக்குக் கொடுக்கும் விளக்கத்தில் இவர்களுக்கிடையே ஒற்றுமை கிடையாது. இதனாலேதான் இவர்கள் கொடுக்கும் விளக்கத் துக்குத் தக, இவர்கள் ஒவ்வொருவரும் பேசும் அத்வைதத் தையும் வெவ்வேறு அடைமொழிகளால் குறிப்பிடும் வழக்கமும் ஏற்பட்டது. சங்கரர் பேசும் அத்வைதத்தைக் கேவலாத்வைதம் என்றும், இராமானுசரது அத்வைதத்தை விசிஷ்டாத்வைதம் என்றும், சைவ சித்தாந்திகள் கூறும் அத்வைதத்தைச் சுத்தாத்வைதம் என்றும் குறிப்பிடுவது வழக்கம். அடைமொழி எதுவுமேயின்றி வெறுமனே அத் வைதம் எனில், அது சங்கரரது அத்வைதத்தையே குறிக்கும்.

தமிழிலே, 'இல்லை', 'அல்ல' என இரு சொற்கள் உண்டு. இவையிரண்டும் ஒரே கருத்துடையன அல்ல. கருத்திலே இவைகளுக்கிடையே வித்தியாசமுண்டு. அத்வைதம் என்ற சொல்லிலுள்ள "அ" அல்ல என்ற கருத்திலும், இல்லை என்ற கருத்திலும் கையாளப்படுவதைச் சிவஞானமுனிவர் தமது சிவஞான பாடியத்திலே நன்கு விளக்குகின்றார். இவையிரண்டுமன்றி, எதிர் அல்லது மறுதலை என்ற கருத்திலும் இந்த 'அ' வை உபயோகிக்கலாம். இந்த மூன்று கருத்துகளையும் உதாரணங்களோடு விளக்கிய சிவஞானமுனிவர் அத்வைதத்திலுள்ள 'அ' வைச் சங்கரரும் இராமானுசரும் இல்லை என்ற கருத்திலும், மத்துவர் மறுதலை என்ற கருத்திலும், சைவசித்தாந்திகள் அல்ல என்ற கருத்திலும் கையாளுவதையும் குறிப்பிடுகின்றனர். இவற்றுள் முதலிரு கருத்துகளும் பொருத்தமற்றவை எனக் காட்டிச் சைவசித்தாந்திகள் கொள்ளும் அல்ல என்னும் கருத்தே பொருத்தமானது என்பதையும் அவர் மிகத் திறமையாக நிலைநாட்டுகிறார்.

## விசிட்டாத்வைத விளக்கம்

"பரமாத்மா மட்டுமே உண்மை. இது தவிர வேறு எதுவுமே கிடையாது. நாம் காணும் இந்த உலகும் அதிலேயுள்ள அநந்தகோடி சீவாத்மாக்களும் உண்மையல்ல; அவை யாவும் அந்தப் பரமாத்மாவின் தோற்றம்." - இது சங்கரரது கொள்கை. இக்கொள்கையையுடைய சங்கரர், அத்வைதத்தை நிலைநாட்டுவது சுலபம். பரமாத்மாவும் சீவாத்மாவும் வேறல்ல; இரண்டும் ஒன்றுதான் என அவர் வாதிப்பது பொருத்தமாகப்படலாம். ஒரே ஒரு பொருளே உள்ளது;. அது தவிர இரண்டாவது பொருள் எதுவுமே இல்லை; இரண்டில்லை என இன்மை பேசுவது சங்கரருக்கு எளிது.

ஆனால், இராமானுசர் 'தத்துவத்திரயம்' பேசுபவர்; அதாவது அசித், சித், ஈசுவரன் ஆகிய முப்பொருளும் உண்மை எனக் கொள்பவர். எனவே, இறைவனும் வேறு; சீவனும் வேறு. இவையிரண்டும் நிலையான இரு பொருள்கள் என்பதே இராமானுசர் கொள்கை. இரண்டும் வெவ்வேறு எனக் கொள்ளும் இராமானுசர், அத்வைதத்துக்கும் விளக்கம் கொடுப்பது சுலபமல்ல. இது இராமானுசருக்கு மட்டும் உள்ள வில்லங்கமல்ல. உலகமும் உண்மை; உயிர்களும் உண்மை; இறைவனும் உண்மை; எல்லாம் நிலையானவை என்னும் பன்மைவாதிகள் அனைவருக்கும் இந்த வில்லங்கம் உண்டு. “இப்பிரபஞ்சத்துக்கு அடிப்படையாகவுள்ள மூலப் பொருள் ஒன்றல்ல; பல” என்னும் பன்மைவாதிகளுக்கு முக்கியமான இடர்ப்பாடுகள் இரண்டுண்டு. மூலப் பொருள் பல என்னும் தமது கொள்கைக்கும் மூலப்பொருள் ஒன்று என்னும் உபநிடதக் கூற்றுக்குமுள்ள முரண்பாட்டுக்குச் சமாதானம் தேடுவது ஒன்று. மூலப்பொருள் பலவாயின் அவற்றுக்கிடையேயுள்ள தொடர்பை நிர்ணயிப்பதும், அவற்றை மதிப்பிட்டு அவற்றுக் கிடையே ஏற்றத்தாழ்வு காண்பதும் மற்ற இடர்ப்பாடு. பொருள்களுக்கிடையேயுள்ள சம்பந்தத்தை ஆராயும் இந்த இரண்டாவது இடர்ப்பாடு தத்துவஞான உலகிலேயே மிக முக்கியமானது. ஒவ்வொரு மதத்தினரும் பேசும் சம்பந்தத்தை மட்டும் எடுத்துக்கொண்டாலே போதும். அதைக்கொண்டே அவர்களது உட்கிடையை அறிந்துகொள்ளுதல் கூடும். உள்ளது ஒன்றுமட்டுமே; ஏனைய யாவும் அதன் தோற்றம் எனச் சங்கரர் போன்றோர் வாதிப்பதன் நோக்கம் மேலே குறிப்பிட்ட இரு இடர்ப்பாடுகளையும் நீக்குவதே எனத் தோன்றுகின்றது. இரண்டு பொருள்களும் உண்மை எனக் கொண்டால் அவற்றுக்கிடையே உள்ள சம்பந்தத்தை விளக்கும் கஷ்டம் உண்டாகும் எனக் கருதி, ஒன்றுதான் உண்மை, மற்றது தோற்றம் எனக் கொள்வதால் சங்கரரது கஷ்டம் நீங்கவில்லை. உண்மைக்கும் தோற்றத்துக்குமுள்ள

சம்பந்தத்தை விளக்கவேண்டிய புதிய ஒரு கஷ்டம் ஏற்படுகின்றது. எனவே, ஒரு கஷ்டம் நீங்க அதற்குப் பதிலாக இன்னொன்று ஏற்படுவதே மிச்சமாகின்றது.

இனி, இந்த இரு இடர்ப்பாடுகளையும் இராமானுசர் எங்ஙனம் நீக்குகின்றார் என்பதைக் கவனிப்போம். இராமானுசர் கொள்கைப்படி உலகம், உயிர், இறைவன் ஆகிய மூன்றும் உண்மைப் பொருள்கள். எனினும், இறைவனே உயிர்கள் அனைத்துக்கும் உலகுக்கும் அந்தர்யாமியாய் அதாவது உள் நின்று அவையனைத்தையும் இயக்குகின்றான். எனவே, ஆன்மாக்கள் பலவாயினும், அவ்வான்மாக்கள் அனைத்தையும் தனக்கு உடலாகக்கொண்டு, ஆன்மாக்களுக்கெல்லாம் ஆன்மாவாய் நிற்கும் பரன்மா ஒன்றுதான் என்பதும் புலனாகின்றது. இறைவன் உயிருக்கு உயிராய் நிற்கும் காரணத்தால், இறைவன் வேறு, உயிர் வேறல்ல; இரண்டும் ஒன்றுதான் என்பதும் பெறப்படுகின்றது. இதுவே இராமானுசர் பேசும் அத்வைதம். சங்கரர், இரண்டில்லை; உள்ளது ஒன்றுதான் என்னும்போது உயிர்கள் கிடையா; உலகு கிடையாது; பிரம்மம் ஒன்றே உள்ளது என்பது கருத்து. ஆனால், இராமானுசர் பேசும் அத்வைதத்தில் உலகும் உண்டு; உயிர்களும் உண்டு. ஆனால், அவை பிரம்மத்துக்கு விசேஷணங்கள். பிரம்மம் அவ்விசேஷணங்களையுடைய விசேஷியம். இந்த விசேஷணம், விசேஷியம் ஆகிய இரண்டும் சேர்ந்த விசிஷ்டமே இராமானுசர் பேசும் பரம்பொருள். இதனாலேயே அவரது அத்வைதக் கொள்கைக்கு "விசிஷ்டாத்வைதம்" என்ற பெயர் ஏற்படலாயிற்று. சங்கரரும் ஒரேயொரு பொருளுக்கு மட்டுமே முதன்மை கொடுக்கின்றார். இராமானுசரும் ஒரேயொரு பொருளுக்கே முதன்மை கொடுக்கின்றார். ஆனால், சங்கரர் ஏனைய யாவற்றையும் இல்லாதன ஆக்கித் தாம் பேசும் பொருளுக்கு முதன்மை தேடுகின்றார். இராமானுசர் ஏனைய யாவற்றையும் தாம் பேசும் பரம்பொருளுக்குச் சரீரமாக்கி,

அப்பரம்பொருளைச் சரீரியாக்கி அதற்கு முதன்மை கொடுக்கின்றார்.

உபநிடதங்கள் பிரம்மம் மட்டுமே உள்ளது எனக் கூறுவதோடு மட்டும் நின்றுவிடவில்லை. அதற்குப் புறம்பாக அதிலிருந்து வித்தியாசமான வேறு எப்பொருளுமே கிடையாது என்றும் கூறுகின்றன. ஆனால், இராமானுசர் கூறும் உயிர்களும் உலகும் இறைவனிலிருந்து வித்தியாச மானவை அல்லவோ என்ற ஐயம் எழலாம். வித்தியா சத்தை மூன்று பிரிவாகப் பிரிப்பதுண்டு. முதலாவது பிரிவு வேறுபட்ட இரு பொருள்களுக்கிடையேயுள்ள வித்தியாசம். உதாரணமாக, ஒரு குதிரைக்கும் ஓர் எருதுக்குமுள்ள வித்தியாசம். இது விஜாதீய பேதம் எனப்படும். இரண்டாவது, ஒரே இனத்திலுள்ள இரு பொருள்களுக் கிடையேயுள்ள வித்தியாசம். உதாரணம், ஒரு குதிரைக்கும் இன்னொரு குதிரைக்குமிடையிலுள்ள வித்தியாசம். இது சஜாதீய பேதம் எனப்படும். மூன்றாவது, ஒரே பொருளுள்ளே அதன் பகுதிகளுக்கிடையேயுள்ள வித்தியாசம். உதாரணம், ஒரு குதிரையின் உறுப்புகளாகிய தலைக்கும் வாலுக்கு முள்ள வித்தியாசம். இது சுவகத பேதம் எனப்படும். இராமானுசர் இறைவனைச் சரீரியாக்கி உலகையும் உயிர்களையும் அவ்விறைவனுக்குச் சரீரமாக்குவதால் அவனுக்குப் புறம்பாக அவனிலிருந்து வித்தியாசமான பொருள் எதுவுமே கிடையாது என வாதிப்பது சுலபமாகின்றது. பிரம்மம் மட்டுமே உண்மை என்பதற்கு விளக்கம் கொடுப்பதற்காகச் சங்கரர் உலகமும் உயிர்களும் உண்மையல்ல என்றார். ஆனால், உலகமும் உண்மை; உயிர்களும் உண்மை எனச் சாதித்து, அதே சமயம் பிரம்மம் மட்டுமே உண்மை என்பதற்கும் மிக நுட்பமான விளக்கம் கொடுத்த பெருமை இராமானுசருக்கு உரியது.

உயிரை இறைவனது உடலாக்கி, இறைவனை அவ்வுடலுக்குரிய உயிராக்குகின்றார், இராமானுசர். இறைவனுக்கும் உயிருக்குமுள்ள இந்தச் சரீர சரீரி சம்பந்தம்

இராமானுசரது கொள்கைகளிலே குறிப்பிடத்தக்க மிக முக்கியமானதோர் அம்சமாகும். அதே சமயம் இச்சட உலகையும் இறைவனது திருமேனியாக அவர் கொள்ளுகின்றார். இயற்கையே இறைவன் என்னும் கொள்கை ஒன்றுண்டு. இராமானுசர் கொள்கை அது அல்ல; அக்கொள்கைப்படி இறைவனுள் இயற்கை அடங்கும். அதே சமயம் இயற்கையுள் இறைவனும் அடங்குவன். இயற்கைக்கு அப்பால் எதுவுமே கிடையாது. ஆனால், இராமானுசர் கொள்கைப்படி இயற்கை இறைவனுள் அடங்கும். ஆனால், இறைவன் இயற்கையுள் அடங்கான். அவன் இயற்கைக்கு அப்பாலும் உள்ளான். மேல் நாட்டிலே **சான்ஸ் ஹற்ஷோன், செயின் பொனவெண்டுறா** என்னும் தத்துவஞானிகள் இக்கொள்கையை உடையோராயிருப்பது இங்குக் குறிப்பிடத்தக்கது.

**சுருக்கம்**

அத்வைதம் என்பதன் கருத்து, அதற்கு விளக்கம் கூறுவதிலுள்ள கருத்துவேற்றுமைகள், அதனையொட்டி எழுந்த மத வேறுபாடுகள், விசிஷ்டாத்வைதம், மூலப்பொருள் பல எனக் கொள்வதிலுள்ள இடர்ப்பாடு, அதனை நீக்க ஒவ்வொரு மதத்தினரும் கையாளும் வழிகள், மூவித பேதங்கள், இராமானுசர் கைக்கொள்ளும் சுவகத பேதம், இயற்கையை இறைவனாக்கும் கொள்கை, அதற்கும் இராமானுசரது கொள்கைக்குமுள்ள வேற்றுமை ஆகியவை இங்கு விளக்கப்பட்டுள்ளன.

# இராமானுச வேதாந்தம் - 3

## அப்பிரதக்சித்தி

இந்த உலகு, உயிர்கள், இறைவன் ஆகிய மூன்றும் சேர்த்து ஒரு பொருள் என்கிறார், இராமானுசர். இப்பொருளுக்கு உயிர்களும் உலகும் அங்கங்கள். இறைவன் அங்கி; அதாவது, அந்த அங்கங்களையுடையவன். உலகு, உயிர் ஆகியவற்றுக்கும், அவற்றைத் தனது உறுப்புகளாக வுடைய இறைவனுக்குமிடையேயுள்ள தொடர்பு மிக நெருங்கியது. இதனைக் குறிக்க 'அப்பிரதக்சித்தி' என்ற ஒரு சொற்றொடரை இராமானுசர் உபயோகிக்கின்றார். பிரிக்க முடியாதது என்பது இதன் கருத்து. ஒரு கத்தியிலிருந்து அதன் பிடியைப் பிரிக்கலாம். ஆனால், ஒரு பழத்திலிருந்து அதன் சுவையைப் பிரிக்க இயலாது. அப்பிரதக்சித்திக்குப் பொருள் பிரிக்க முடியாதது என்பது மட்டுமல்ல; ஒன்று நிலைப் பதற்கு மற்றது இன்றியமையாதது என்பதுமாகும். சுவை பழத்திலே தங்கியிருக்கின்றது. பழம் இருந்தால்தான் சுவையிருக்கும். எனவே, சுவை நிலைப்பதற்குப் பழம் இன்றியமையாதது. இதைப் போலவே, உயிர்களுக்கும் உலகுக்கும் இறைவன் இன்றியமையாதவன். இதனையே அப்பிரதக்சித்தி என்ற பிரயோகம் உணர்த்துகின்றது.

ஆனால், உலகை அங்கம் ஆக்கி இறைவனை அங்கி ஆக்குவதில் ஒரு வில்லங்கம் இருக்கின்றது. உலகுக்கு உள்ள குறைபாடுகள் யாவும் இறைவனையும் பாதிக்கும். இது இறைவனது பரிபூரணத்துவத்துக்குப் பங்கம் கூறுவதாய் முடியும். ஆனால், உலகுக்கும் உயிர்களுக்குமுள்ள குறைகளும், அவற்றில் ஏற்படும் மாற்றங்களும் அவற்றை அங்கமாகக் கொண்டுள்ள இறைவனைப் பாதிப்பதில்லை என்கிறார் இராமானுசர். இராமானுசரது இந்த வாதத்தை முக்கியமாக வேதாந்திகள் ஒப்புக்கொள்வதில்லை. 'உலகு

உண்மையில் இறைவனது அங்கமாயின், உலகு அடையும் மாற்றம் யாவும் இறைவனையும் பாதித்தே தீர வேண்டும். அங்ஙனமல்லவாயின், உலகு இறைவனுக்கு அங்கமல்ல என்பதை ஒப்புக்கொள்ள வேண்டும்'. இது வேதாந்திகளின் வாதம். இராமானுசர் தமது நிலையை விளக்குவதற்கு வேறு பல எடுத்துக்காட்டுகளையும் கையாளுகின்றார். அவற்றுள் ஒன்று, உயிருக்கும் உடலுக்குமுள்ள தொடர்பு. உடலைப் பாதிக்கும் பிணி, மூப்பு, சாக்காடு ஆகிய எதுவும் அதனுள் நின்று அதனை இயக்கும் உயிரைப் பாதிப்பதில்லை. அது போலவே உலகுள்ளும் உயிர்களுள்ளும் அந்தர்யாமியாய் நின்று அவற்றை இயக்கும் இறைவனை அவற்றுக்குள்ள குறையெதுவும் பாதிப்பதில்லை. இராமானுசர் கையாளும் இன்னுமோர் எடுத்துக்காட்டு, ஓர் அரசனுக்கும் அவனுடைய பிரசைகளுக்கும் உள்ள தொடர்பு. அரசனது கட்டளையை நிறைவேற்றும்போது பிரசைகள் அனுபவிக்கும் இன்பதுன்பம் எதுவும் அரசனை அணுகுவதில்லை. அது போலவே, சடப் பொருளாகிய உலகம் அடையும் மாற்றங்களும் சித்தாகிய உயிர்கள் அடையும் இன்பதுன்பங்களும் ஆள்பவனாகிய ஆண்டவனை அணுகுவதில்லை. எப்படிப் பார்க்கினும் இராமானுசர் கையாளும் உதாரணங்களிலே சில குறைபாடு கள் இருப்பதாகவே தோன்றுகிறது. உடல் அனுபவிக்கும் துன்பங்கள் உயிரைப் பாதிப்பதில்லை என்பதும், பிரசைகள் அடையும் இன்பதுன்பங்கள் அரசனைப் பாதிப்ப தில்லை என்பதும் சரியா என்பது முதற்கேள்வி. அன்றியும் பகுதி களில்லாமல் முழுப்பொருளென எதுவும் கிடையாது. பிரசைகளில்லாமல் அரசனென ஒருவன் ஏற்பட இட மில்லை. இந்த ரீதியிலே பார்த்தால், எங்ஙனம் உயிர்கள் நிலைபெற இறைவனது துணை தேவையோ, அங்ஙனமே இறைவன் நிலைபெற உயிர்களின் துணையும் உலகின் துணையும் தேவை என்ற நிலை ஏற்படும். இது இறைவனது சுதந்தரத்துக்கே பங்கம் கூறுவதாய் முடியும். மேலே கூறப்பட்ட அப்பிரதக்சித்தி என்ற அவருடைய தத்துவமும்

இக்குறைபாட்டை வலியுறுத்துகின்றது. அப்பிரதக்சித்தி என்பதற்கு, ஒன்று நிலைப்பதற்கு மற்றது இன்றியமையாதது என்ற கருத்துமுண்டு எனக் கூறினோம். அங்ஙனமாயின், உயிர்கள் நிலைப்பதற்கு இறைவன் இன்றியமையாதவன் என்பது மட்டுமன்றி, இறைவன் நிலைப்பதற்கு உயிர்கள் இன்றியமையாதன என்ற நிலைமையும் ஏற்படுமன்றோ?

### பேதம், அபேதம், பேதாபேதம்

ஆன்மாக்கள் பகுதி; இறைவன் அப்பகுதிகளையுடைய முழுப் பொருள். ஆன்மாக்கள் உடல்; இறைவன் அந்த உடலை இயக்கும் உயிர். ஆன்மாக்கள் பிரசைகள்; இறைவன் அப்பிரசைகளை ஆளும் அரசன். இவை ஆன்மாவுக்கும் இறைவனுக்குமுள்ள தொடர்பை விளக்க இராமானுசர் கையாளும் உருவகங்கள் எனக் கொள்ளலாம். இந்த உருவகங்களால் ஆன்மா வேறு, இறைவன் வேறு என்ற பேதம், அதாவது வேற்றுமை பெறப்படுகின்றதேயொழிய, அவையிரண்டும் ஒன்று என்ற அபேதம், அதாவது வேற்றுமையின்மை பெறப்படவில்லை. ஆனால், உபநிடதத்திலே அவையிரண்டும் ஒன்றே என அபேதம் பேசும், 'தத்துவமசி' போன்ற வசனங்கள் இருக்கின்றனவே! அதற்கு இராமானுசர் என்ன சமாதானம் கூறுவார் என வினவலாம்.

### தத்துவமசி

தத்துவமசி என்ற வடமொழி வாக்கியத்தில் தத் என்பதற்குக் கருத்து அது. துவம் என்பதற்குக் கருத்து நீ. அசி என்பதற்கு இருக்கிறாய் என்பது கருத்து. அது நீயே அல்லது நீயே அது என்பதே இவ்வாக்கியத்தின் பொருள். இது ஒவ்வோர் ஆன்மாவையும் நோக்கிக் கூறப்படுவதாகக் கொள்ளலாம். அது என்ற சொல் பரம்பொருளைக் குறிக்கும். எனவே, 'நீயே அப்பரம்பொருள்' என்பதே இவ்வாக்கியத்துக்குப் பொருளாகின்றது. வேதாந்திகளுக்கு இக்கருத்தை ஏற்றுக்

கொள்வதில் வில்லங்கம் எதுவுமில்லை. பிரம்மமே கட்டுண்ட நிலையில் சீவன் எனப்படுகிறது என்பது அவர்கள் கொள்கை. ஆனால், இராமானுசரது கொள்கை அது அல்ல. எனவே, அவர் தத்துவமசி என்ற மிக முக்கிய மான உபநிடத வாக்கியத்துக்கு எவ்விதம் பொருள் கொள்ளு கிறார் என்பது சிந்திக்கத்தக்கது. துவம் என்பதற்கு அவர் கொள்ளும் பொருள்தான் முக்கியம். துவம் என்பதை நேர் பொருளில் நீ எனக் கொள்ளாமல், உன்னுள்ளே அந்தர்யாமி யாக நின்று உன்னை இயக்கும் இறைவன் என அவர் கொள்ளுகின்றார். எனவே, உன்னுளே நிற்கும் இறைவனும் பரம்பொருளும் ஒன்று என்ற கருத்துக் கிடைக்கின்றது.

அன்றியும், இராமானுசர் எடுத்தாளும் எடுத்துக்காட்டு களைக்கொண்டு நாம் மேலே குறிப்பிட்டபடி பேதந்தான் அவரது கொள்கை என அறுதியிடல் முடியாது. கூர்ந்து நோக்கினால் பேதம், அபேதம், பேதாபேதம் மூன்றுக்குமே அவருடைய எடுத்துக்காட்டுகள் இடம் தரும். முழுமையும் பகுதியும் என்னும் முதல் எடுத்துக்காட்டை ஆராய்ந்தாலே இது புலனாகும். இறைவனுக்கும் ஆன்மாவுக்குமுள்ள தொடர்பு முழுப் பொருளுக்கும் அதன் பகுதிகளுக்கும் உள்ளது போன் றது என்பது இராமானுசர் கருத்து. உதாரணமாக, ஒரு மேசையை முழுப்பொருளாகவும், அதன் கால்களை அதன் பகுதிகளாகவும் கொள்ளலாம். மேசையும் அதன் கால்களும் ஒன்றா அல்லது வேறா என்ற வினாவுக்கு ஒன்று என்றும் கூறலாம்; வேறு என்றும் கூறலாம்; ஒன்றும் வேறும் என்றும் கூறலாம். இராமானுசரது இக்கொள்கை சைவசித்தாந்திகள் இறைவன் ஆன்மாக்களோடு ஒன்றாயும், வேறாயும், உடனா யும் உளன் என்பதோடு ஒப்பிடத்தக்கது.

### மூவகை ஆன்மாக்கள்

இனி ஆன்மாக்கள், அவை அடையும் வீடு, அதனை அடைதற்கு வழி ஆகியவைபற்றி இராமானுசர் கூறுவன

வற்றை எடுப்போம். ஆன்மாக்கள் பல. அவை யாவும் நித்தியமானவை. இது இராமானுசர் கொள்கை. இங்ஙன மன்றி ஆன்மா ஒன்றுதான் எனக் கூறும் வசனங்களும் வேதங்களிலே காணப்படுகின்றனவே எனின், அவற்றுக்குக் கருத்து, ஆன்மாக்கள் அனைத்தும் அறிவை இயல்பாக வுடையவை. ஆகவே, இயல்பினால் அவையாவும் ஒன்று என்பதேயாகும். அவ்வாறன்றி ஆன்மாக்கள் எண்ணிக் கையில் ஒன்று என்பது வேதங்களின் கருத்தல்ல. இதுவே இராமானுசர் கொடுக்கும் விளக்கம். ஆன்மாக்கள் மூன்று வகை. முதல் வகை எப்போதுமே முத்தி நிலையிலுள்ளவை. இவை ஒரு காலம் பெத்த நிலையில், அதாவது கட்டுண்ட நிலையிலிருந்து பின் முத்தியை அடைந்தவை அல்ல. இரண்டாவது பிரிவு பெத்த நிலையிலிருந்து முத்தியை அடைந்தவை. மூன்றாவது பிரிவு பெத்த நிலையிலேயே உள்ளவை. இதைப் போலவே சைவ சித்தாந்திகளும் சமணர்களும் ஆன்மாக்களை மூன்று பிரிவாகக் கொள்வது இங்குக் குறிப்பிடத்தக்கது. அவைகளை முறையே நித்திய சித்தன், முத்தன், பெத்தன் எனச் சமணரும், அநாதிமல முத்தர், முத்தர், பெத்தர் எனச் சைவ சித்தாந்திகளும் குறிப்பிடுவர்.

### தர்மபூத ஞானம்

ஆன்மாவுக்குரிய முக்கிய குணம் ஞானமுடைமை. இந்த ஞானத்தை இராமானுசர் தர்மபூத ஞானம் என்ற ஒரு சிறப்புப் பெயரால் குறிப்பிடுகின்றார். ஆன்மாவின் குணமாகிய இந்த ஞானத்தையும் ஒரு திரவியமாகவே, அதாவது ஒரு பொருளாகவே இராமானுசர் கருதுகின்றார். இறைவனுடைய ஞானமும் இந்தத் தர்மபூத ஞானமேயாகும். ஆனால், இறைவனது ஞானம் பூரணமானது. ஆன்மாக்க ளுடைய ஞானம் குறைபாடு உடையது. இறைவனது ஞானம் தொழிற்படத் துணை எதுவும் தேவையில்லை. ஆன்மாவின்

ஞானத்துக்கு அந்தக்கரணங்களின் துணை தேவை. இன்பம், துன்பம், விருப்பு, வெறுப்பு ஆகிய யாவும் இந்தத் தர்ம பூதஞானத்தின் வெவ்வேறு வடிவங்களாகவே கருதப் படுகின்றன.

ஏனைய மதத்தினர் போலவே இராமானுசரும் ஆன்மாக்கள் பிறந்திறந்து அல்லலுறுவதற்கு அவற்றின் அறிவுக்குறைவும், அதனால் ஏற்படும் கன்மங்களுமே காரணம் என்பர். பிறவித் துன்பங்களிலிருந்து நீங்கி ஸ்ரீமந்நாராயணன் வீற்றிருக்கும் ஸ்ரீவைகுண்டத்தை அடைவதே வீடுபேறாகும். இதற்குக் கர்ம மார்க்கம், ஞான மார்க்கம், பக்தி மார்க்கம் ஆகிய மூன்றும் துணை செய்யும் என்பர் இராமானுசர். சங்கரர் வேதங்களிலே ஞான காண்டத்தையும் கரும காண்டத்தையும் வெவ்வேறாக்கி, அவற்றுக்கு அதிகாரிகளும் வெவ்வேறாவர் என்பர். ஆனால், இரண்டும் ஒருவருக்கே கூறப்பட்டவை என்பர் இராமானுசர். இதுவே சைவ சித்தாந்திகளின் கொள்கையும் எனலாம்.

பிரபத்தி

வீடுபேற்றை அடையக் கன்மம், ஞானம், பக்தி ஆகிய மூன்றும் தேவை என மேலே குறிப்பிட்டோம். பக்தியை விடப் பிரபத்தி என்ற ஒன்றைப்பற்றியும் இராமானுச மதத்தினர் பேசுகின்றனர். இதனைச் சற்று விளக்குவது அவசியம். பக்தி உயர்ந்த வருணத்தாருக்கு மட்டுமே உரியது; பிரபத்தி எல்லோருக்கும் உரியது என்பது அவர்கள் கூறும் வேற்றுமை. அன்றியும், பக்திமார்க்கத்தைப் படிப்படியாகத் தான் கையாளலாம். ஆனால், பிரபத்தியை எவருமே உடனடியாகவே மேற்கொள்ளலாம். இறைவனை வல்லமை யிலும் அருளிலும் பூரண நம்பிக்கை வைத்துத் தன்னை முற்றாக அவனிடம் ஒப்படைத்தலே பிரபத்தியாகும். அப்பிரபத்தியுள் இன்னும் ஒருவகை உண்டு. அதனை முறையாக மேற்கொள்ளின் முத்தி உடனே கைகூடும் எனக் கூறப்படுகின்றது.

பக்தி என்னும்போது மூட பகதி என்பது கருத்தல்ல. கன்மத்தையும் ஞானத்தையும் பக்திக்குத் துணயாக்கிக் கொள்ளல் வேண்டும். விதிக்கப்பட்ட கடமைகள் அனைத்தையும் பலனை எதிர்பாராது செய்தல் வேண்டும். கடமைகளைச் செய்வதே இறைவனுக்குப் பிரீதி. ஏனை எல்லாவற்றையும்விட இறைவனையே நமது அன்புக்கு அதிக பாத்திரமான பொருளாகக் கருதி இடையறாது அவனையே தியானித்த வண்ணமும் உபாசித்த வண்ணமும் இருத்தல் வேண்டும். இறைவனையே இடையறாது நினைத்தவண்ண மிருப்பது துருவஸ்மிர்தி எனப்படும். இது கைவரப்பெறின் இதன் முதிர்வால் இறைவனது காட்சி கைகூடும். இதுவே வீடுபேற்றுக்கு வழியாகும். ஆனால், இவை முழுதும் மனிதனின் முயற்சியை மட்டுமே பொறுத்தவை என இராமானுசர் கருதவில்லை. மனிதனும் முயல வேண்டும். அதே சமயம் இறைவனும் அருள வேண்டும் என்பர் இராமானுசர். இது **திருவாசகத்தில்** "அவனருளாலே அவன்தாள் வணங்கி" என **மணிவாசகர்** கூறும் சைவ சித்தாந்தக் கருத்தை நினைவூட்டுகின்றது.

**இராமானுசரும் சைவ சித்தாந்தமும்**

பல விதமாகவும் பார்க்குமிடத்து இராமானுசரது கொள்கை வேதாந்தத்துக்கும் சைவ சித்தாந்தத்துக்கும் இடைப் பட்ட ஒரு நிலயாகவே தோன்றுகின்றது. வேதாந்தத் திலிருந்து இராமானுசர் மாறுபடும் இடங்கள் பலவற்றை முந்திய கட்டுரைகளிலே விளக்கினோம். அவரும் சைவ சித் தாந்திகளும் ஒன்றுபடும் இடங்கள் சிலவற்றை இக்கட்டுரை யிலே குறிப்பிட்டோம். உலகம் உண்மை; உயிர்களும் உண்மை எனக் கொள்வதால் சைவ சித்தாந்திகளைப் போலவே இராமானுசரும் மெய்ம்மைவாதி. அவர்களைப் போலவே இருவரும் ஒரு பன்மைவாதி. வேதாந்திகளைப் போலப் பிரமாணம் ஆறு எனக் கொள்ளாது, சைவ சித்தாந்தி,

களைப் போலவே இராமானுசரும் பிரமாணம் மூன்று என்றே கொள்ளுகின்றார். அன்றியும், வேத உபநிடதங்களை மட்டுமே பிரமாண்மாய்க் கொள்ளாது, சித்தாந்திகளைப் போலவே இராமானுசரும் புராணங்களையும் ஆகமங்களை யும் பிரமாணமாய்க் கொள்ளுகின்றார். சைவ சித்தாந்தத் தத்துவங்கள் நாயன்மார்களுடைய பாசுரங்கள் மூலம் மகிமையடைந்தமை போலவே விசிட்டாத்வைத தத்துவங் களும் ஆழ்வார்களுடைய திவ்விய பிரபந்தங்களால் மகிமையடைந்துள்ளன. இவை எல்லாவற்றுக்கும் மேலாகச் சைவ சித்தாந்தத்தைப் போலவே இராமானுசரது மதமும் இறைவனுக்கே முதன்மை வழங்கி அவனையே நடுநாயக மாய்க் கொண்டு இயங்குகின்றது. சைவ சித்தாந்திகள் பேசும் பரம்பொருளாகிய சிவனைப் போலவே இராமானுசர் பேசும் பரம்பொருளாகிய திருமாலும் மிகப் பழைய சங்க இலக்கியம் முதற்கொண்டு தமிழிலக்கியம் பலவற்றிலும் பேசப்படும் சிறப்பையுடையவர்.

**சுருக்கம்**

உயிர், உலகு ஆகியவற்றுக்கும் இறைவனுக்குமுள்ள தொடர்பைக் குறிக்க இராமானுசர் பேசும் அப்பிரதக்சித்தி என்னும் தத்துவம்; தமது கொள்கைக்குப் பொருந்தத் தத்துவமசி என்னும் மகாவாக்கியத்துக்கு இராமானுசர் கொடுக்கும் விளக்கம்; ஆன்மா, அதன் இயல்பு, வீடுபேறு, அதனை அடைய வழி; பக்திக்கும் பிரபத்திக்குமுள்ள வேறுபாடு ஆகியனபற்றி இராமானுசரது கொள்கைகள்; இராமானுசருக்கும் சைவ சித்தாந்தத்துக்குமுள்ள ஒற்றுமைகள் ஆகியவை இங்கு ஆராயப்பட்டுள்ளன.

# மத்துவ வேதாந்தம்

## உட்பிரிவுகளுக்குக் காரணம்

இந்திய தத்துவ ஞானத்திலே பல உட்பிரிவுகள் உண்டு. உபநிடத வாக்கியங்கள்தாம் இப்பிரிவுகளுக்குக் காரணம். உபநிடதங்களிலே, தம்முள் முரண்படுவனவாகக் காணப்படும் வசனங்கள் பல இருக்கின்றன. இம்முரண்பாடு களை நீக்கி ஒருமைப்பாட்டைக் காண்பதற்கு ஆதிகாலந் தொட்டே ஞானிகள் பலர் முயன்று வந்திருக்கின்றனர். முரண்பாடுகளை நீக்குவதற்கு மேற்கொண்ட முயற்சிகளும் முரண்பாட்டிலேதான் முடிந்தன என்றே சொல்லத் தோன்று கின்றது. முரண்பாடுகளை நீக்கும் நோக்கமாக மகா ஞானி கள் உபநிடத வாக்கியங்களுக்குக் கொடுத்த வெவ்வேறு விளக்கங்களின் விளைவாகப் பெரும் பெரும் உட்பிரிவுகள் எழலாயின. சங்கரரது **கேவலாத்துவைதம்,** இராமானுசரது **விசிஷ்டாத்துவைதம்,** மத்துவர் பேசும் **துவைதம், நிம்பாக்கரது துவைதாத்துவைதம்,** சைவ சித்தாந்திகளது **சுத்தாத்வைதம்** ஆகிய யாவும் விளக்க வேறுபாட்டால் எழுந்த உட்பிரிவு கள். இவற்றுள் சங்கரரது கேவலாத்துவைதத்தையும் இராமானுசரது விசிஷ்டாத்துவைதத்தையும் முந்திய கட்டுரை களிலே ஆராய்ந்தோம். இக்கட்டுரையிலே மத்துவரது துவைதம் எனப்படும் கொள்கையை ஆராய்வோம்.

## மத்துவர்

அதற்குமுன் மத்துவரைப்பற்றி இரண்டொரு வார்த்தை கள் கூறுவோம். இவர் தென்னிந்தியாவிலே புகழ்பெற்ற உடுப்பி என்னும் இடத்துக்கு அண்மையிலுள்ள கிராமம் ஒன்றில் 1199ஆம் ஆண்டு பிறந்தவர். இளமையிலேயே துறவு பூண்டு அரிய சாதனைகள் பல கைவரப் பெற்றவர். இவர் 37 நூல்களை இயற்றியுள்ளார். அவற்றுள் பிரம்ம சூத்திரம், கீதை, தசோபநிடதம் ஆகிய மூன்றுக்கும் எழுதிய

பாஷ்யங்கள் பிரதானமானவை. தமது மதிநுட்பத்தினாலும் வாக்கு வல்லமையினாலும் புது மதமொன்றையே நிறுவிய பெருமையை உடையவர்.

**துவைதம் :**

துவைதம் என்றால் இரண்டு என்பது பொருள். இங்கு இரண்டு எனப் பேசப்படுபவை ஆன்மாவும் இறைவனும். ஆன்மா வேறு; இறைவன் வேறு; இவை இரண்டெனும் நிலை நீங்கி, ஒன்றெனும் நிலையை ஒருபோதும் அடைவதில்லை. எப்போதும் இரண்டும் இரண்டுதான் என்பதே மத்துவரது கொள்கை. இங்ஙனம் இரண்டும் ஒன்றல்ல; இரண்டும் இரண்டே என இரண்டென்னும் தன்மையை வற்புறுத்துவ தனால்தான் மத்துவரது மதத்துக்குத் துவைதம் என்னும் பெயரும் ஏற்படலாயிற்று. இறைவன்தான் கட்டுண்ட நிலை யில் ஆன்மாவாகின்றான். எனவே, இறைவனும் ஆன்மாவும் ஒன்றுதான் என்பர் சங்கரர். இரண்டல்ல என்பதைச் சங்கரர் வற்புறுத்துவதனாலேதான் அவரது கொள்கை அத்வைதம் எனப்படுகின்றது. துவைதம் என்றால் இரண்டு என்பது கருத்து என மேலே கூறினோம். அத்துவைதம் என்றால் இரண்டல்ல என்பது கருத்து. எனவே, இரண்டல்ல எனச் சங்கரர் வாதிக்க, அவரை மறுத்து இரண்டுதான் என வாதிக்கின்றார், மத்துவர்.

**ஐவகைப் பேதங்கள்**

இவ்வாறு இறைவன் வேறு, ஆன்மா வேறு என அவை இரண்டுக்குமிடையேயுள்ள பேதத்தை, அதாவது வேற்றுமையை வற்புறுத்துவதோடு மத்துவர் நின்றுவிட வில்லை. ஈசுவரன், சீவன், சடம் ஆகிய மூன்று பொருள் களும் என்றுமே உள்ளவை என்பது மத்துவரது கொள்கை. இம்முப்பொருளைப் போலவே இவற்றுக்கிடையேயுள்ள பேதங்களும் நித்தியமானவை என்கின்றார் மத்துவர்.

இம்மூன்று பொருள்களுக்குமிடையில் மொத்தம் ஐந்து பேதம் உண்டு. சீவனுக்கும் ஈசுவரனுக்குமிடையே உள்ளதாகிய சீவேசுவரபேதம் முதலாவது. சடத்துக்கும், ஈசுவரனுக்குமுள்ள சட ஈசுவரபேதம் இரண்டாவது. சீவனுக்கும், சடத்துக்குமுள்ள சீவ சடபேதம் மூன்றாவது. ஒரு சீவனுக்கும் இன்னொரு சீவனுக்குமுள்ள சீவ பரஸ்பர பேதம் நான்காவது. ஒரு சடத்துக்கும் இன்னொரு சடத்துக்குமிடையேயுள்ள சடபரஸ்பர பேதம் ஐந்தாவது. இந்த ஐவகை வேற்றுமைகளும் ஒருபோதும் அழியாது என்பதே மத்துவர் கருத்து. பலவாகக் காணப்படும் பொருள்களுக்கிடையேயுள்ள வேற்றுமைகளை மறுத்து ஒற்றுமையை நிலைநாட்ட முயல்கின்றார், சங்கரர். ஒற்றுமையை மறுத்து வேற்றுமையை வற்புறுத்துகின்றார், மத்துவர். இதுதான் இவர்களுக்கிடையிலுள்ள வேற்றுமை.

**வேற்றுமையும் அதன் நிலைக்களனும்**

மத்துவர் வேற்றுமைகளைப் பெரிதாகப் பேசுகின்றார் என மேலே கூறினோம். இதுதான் மத்துவரது துவைதக் கொள்கைக்கு அடிப்படை. பொருள்களுக்கிடையே உள்ள வேற்றுமையைப்பற்றி இரண்டொரு வார்த்தைகள் கூறுவது இங்குப் பொருத்தமாகும். பொருள்கள் பல என்பதை நாம் உணர்வதற்கு அவற்றினிடையே உள்ள வேற்றுமைதான் காரணம். வேற்றுமை என ஒன்றில்லையானால் பொருள்கள் பல என்பதும் இல்லையாகும். இவ்வளவு முக்கியமான இந்த வேற்றுமையை நாம் எங்ஙனம் காண்கின்றோம்? வேற்றுமை எங்கே இருக்கின்றது? பொருள்களிடத்திலா அல்லது அவற்றுக்குப் புறமாகவா? பொருள்களைத் தனித்தனி கண்டு, பின் அவற்றுக்கிடையேயுள்ள வேற்றுமையைக் காண்கிறோமா? அல்லது முதலில் வேற்றுமையைக் காண்பதனால் அவை தனித்தனிப் பொருள்கள் என அறிகிறோமா? சற்று நிதான மாய்ச் சிந்திக்கின் இங்கு ஒரு சிக்கல் இருப்பது புலனாகும். உதாரணமாக, ஒரு நாற்காலிக்கும் மேசைக்குமிடையே உள்ள

வேற்றுமை தெரிவதற்கு அவை இரண்டும் தனித்தனிப் பொருள்கள் என்று தெரிய வேண்டும். ஆனால், அவை தனித்தனிப் பொருள்கள் எனத் தெரிவதற்கு அவற்றின் வேற்றுமை தெரிய வேண்டும். வேற்றுமையை உணராவிடின் இரண்டு என்ற பேச்சுக்கே இடமிராது. எனவே, 'இரண்டு எனும் உணர்வுக்கு' முந்தியது வேற்றுமையுணர்வு; வேற்றுமை யுணர்வுக்கு முந்தியது இரண்டெனும் உணர்வு என்ற விசித்திரமான நிலை ஏற்படுகின்றது. பொருள்கள் பல என்பதற்குக் காரணம் வேற்றுமையுணர்வு. அவ்வேற்றுமை யுணர்வுக்குக் காரணம் பல என்னும் உணர்வு. இங்ஙனம் இவை ஒன்றிலொன்று தங்கியிருப்பதாலேதான் இவை ஒரு தோற்றமேயன்றி உண்மையானவையல்ல எனச் சங்கர வேதாந்திகள் வாதிக்கின்றனர்.

**மத்துவருக்கும் இராமானுசருக்குமுள்ள ஒற்றுமை**

இதுவரை மத்துவரது அடிப்படைக் கொள்கை ஒன்றை விளக்குவதற்காக அவரைச் சங்கரரோடு ஒப்பிட்டோம். இனி, அவரை இராமானுசரோடு ஒப்பிடுவோம். முதலில் அவருக் கும் இராமானுசருக்குமுள்ள ஒற்றுமைகளைக் குறிப்பிடுவோம். இராமானுசரைப் போலவே மத்துவரும் இறைவன் மட்டுமன்றி உலகமும் உயிர்களும் உண்மை எனக் கருதுகின்றார். விஷ்ணுதான் பரம்பொருள் என்பது இராமானுசர் கொள்கை. மத்துவரது கொள்கையும் இதுவே. இராமானுசரைப் போலவே மத்துவரும் மூன்று பிரமாணங்களை மட்டுமே ஒப்புக்கொள்ளுகின்றார். இராமானுசர் தமது கொள்கை களுக்கு ஆதாரமாக வேத உபநிடதங்களைவிடப் புராணங் களையும் ஆகமங்களையுமே பெரிதும் தழுவுகின்றார். அவரைப் போலவே மத்துவரும் புராணங்களையும் ஆகமங் களையும் அவற்றுள்ளுஞ் சிறப்பாகப் புராணங்களையே ஆதாரமாகக் கொள்ளுகின்றார். சங்கரர், சைவ சித்தாந்திகள் ஆகியோர் சீவன்முக்தி என்ற நிலையை, அதாவது இந்த உடலிலிருந்துகொண்டே முக்தனாக இருக்கக்கூடிய ஒரு

நிலையைச் சிறப்பித்துப் பேசுவர். ஆனால், இராமானுசர் அதனைச் சிறப்பாகக் கொள்ளவில்லை. இவ்விஷயத்தில் மத்துவரும் இராமானுசரது கொள்கையையே ஆதரிக்கின்றார்.

### மத்துவருக்கும் இராமானுசருக்குமுள்ள வேற்றுமைகள்

இதுவரை, மத்துவருக்கும் இராமானுசருக்குமுள்ள ஒற்றுமைகள் சிலவற்றைக் கண்டோம். இனி, அவர்களுக்கிடையேயுள்ள வேற்றுமைகள் சிலவற்றைக் குறிப்பிடுவோம். இராமானுசர் இந்த உலகையும் இதிலுள்ள உயிர்கள் அனைத்தையும் இறைவனது உடலாகக் கொள்ளுவர். ஆனால், ம்த்துவர் இதனை ஒப்புக்கொள்ளுவதில்லை. அத்தகைய மிக நெருங்கிய தொடர்பு இறைவன் எல்லாவற்றையும் கடந்து நிற்பவன் என்ற அவனது மகிமைக்குப் பொருந்தாது என்பதே மத்துவரது கருத்து. ஒரு குயவன் மண்ணிலிருந்து ஒரு பானையை வனையும்போது அப்பானைக்கு மண் உபாதான காரணம் எனவும், குயவன் நிமித்தகாரணம் எனவும் கூறுவது வழக்கம். பானைக்குக் குயவனைப் போல உலகுக்கு இறைவனே நிமித்தகாரணன் என்பதை அநேகமாக எல்லோரும் ஏற்றுக்கொள்ளுவர். இராமானுசர் உலகை இறைவனது உடலாகக் கொள்ளுவதால் அவர் கருத்துப்படி இறைவன் தன்னையே உலகுக்கு உபாதானமும் ஆக்குகின்றான். ஆனால், மத்துவர் உலகை இறைவனது உடலாகக் கொள்ளாமையால் இறைவன் உடலகுக்கு உபாதானகாரணன் அல்லன்; நிமித்தகாரணன் மட்டுமே என்பது அவரது கொள்கை ஆகும்.

ஆன்மாக்கள் யாவும் அடிப்படையில் ஒத்த இயல்பை உடையன என்பது இராமானுசரது கொள்கை. இது மத்துவருக்கு உடன்பாடல்ல. இது காரணமாக அவரது கொள்கையிலே பாரதூரமான விளைவுகள் காணப்படுகின்றன. சில ஆன்மாக்கள் நரகத்தை அடைந்து என்றும் நரகவாசிகளாகவே இருக்கும். அவற்றுக்கு ஒருபோதும் விமோசனம் கிடையாது என்பது மத்துவர் கொள்கை.

இந்துக்களுள்ளே இக்கொள்கையுடையோர் மத்துவரைத் தவிர வேறு எவருமே இருப்பதாகத் தெரியவில்லை. மத்துவர் இறைவனுக்கு முதன்மை கொடுப்பவர். இறைவனது அருளிலே அபார நம்பிக்கையுடையவர். அத்தகைய அவர் இவ்விதமான ஒரு கருத்தைக் கொண்டது மிக விசித்திர மாயுள்ளது. இக்கொள்கையினால் துன்பத்துக்கு இப்பிரபஞ் சத்திலே சாசுவதமான ஒர் இடம் உண்டென்பது மட்டுமன்றி, மனிதனது முயற்சியினாலும் இறைவனது அருளாலும் கைகூடாதனவும் உண்டென்றும் ஏற்படுகின்றது. மத்துவரது இக்கொள்கை போற்றுவதற்குரியதல்ல. ஒருவேளை மத்துவர் இக்கொள்கையைக் கிறிஸ்தவரிடமிருந்து பெற்றிருக்கக் கூடுமோ எனக் குறிப்பிட்ட ராதாகிருஷ்ணன், அங்ஙனம் கொள்ளுவதற்கு ஆதாரமில்லை என்றும் குறிப்பிடுகின்றார். ஆன்மாக்கள் இறைவனை நேரே அணுக முடியாது. இறைவனது புத்திரனாகிய வாயுவின் மூலமே அவை இறைவனை அணுகமுடியும் என்பதும் மத்துவரது கொள்கை. மத்துவர் இராமானுசரோடு மாறுபடும் இடங்களுள் இதுவும் ஒன்று. இதுவும் கிறிஸ்தவர்களுடைய கொள்கையை நினைவூட்டுகின்றது என்கிறார் ராதாகிருஷ்ணன். ஆன்மாக்கள் மோட்சத்தில் அனுபவிக்கும் ஆனந்தத்திற்கூட அவைகளின் இயல்புக்குத் தக ஏற்றத்தாழ்வு உண்டென்பது மத்துவரது கொள்கை. மோட்சம் அடைந்த ஆன்மாக்கள் யாவும் ஒரேவித ஆனந்தத்தையே அனுபவிக்கும் என்பதே இராமானுசரது கொள்கை.

சுருக்கம்

துவைதம் என்பதன் விளக்கம், மத்துவர் குறிப்பிடும் ஐவகைப் பேதங்கள், பொருள்களுக்கிடையேயுள்ள வேற்றுமைகள்கூட நித்தியமான பொருள்கள் என்னும் மத்துவரது கொள்கை, மத்துவருக்கும் இராமானுசருக்குமுள்ள ஒற்றுமைகளும் வேற்றுமைகளும் ஆகியவை இங்குக் கூறப்பட்டுள்ளன.

பகுதி – V

# சைவ சித்தாந்தம்

# சைவ சித்தாந்தம் - 1

சைவ சித்தாந்தம் கூறும் தத்துவங்களை எடுத்து ஆராய்வதன் முன் சைவ சித்தாந்தக் கருத்துகள் எப்போது தோன்றின, அவற்றைக் கூறும் நூல்கள் எவை என்பன பற்றிச் சற்று ஆராய்வது நன்று. எனவே, இக்கட்டுரையிலே சைவ சித்தாந்தத்தின் தோற்றத்தையும் வளர்ச்சியையும், அதாவது அதன் சரித்திரத்தை மட்டும் எடுத்துக்கொள்வோம்.

**வழங்கும் இடம்**

சைவ சித்தாந்தம் பெரும்பாலும் தமிழ் பேசும் மக்களிடை மட்டுமே வழங்கி வந்திருக்கின்றது. **காஷ்மீர் சைவம்** எனப்படும் சைவ மதம் இந்தியாவின் வடபாகத்தில் வழங்குவதாகத் தெரிகின்றது. ஆனால், வடகோடியில் வழங்கும் காஷ்மீர் சைவத்துக்கும் தென்கோடியில் வழங்கும் சைவ சித்தாந்தத்துக்கும் அடிப்படையிலே பல வேறுபாடுகள் உள. இதைப் போலவே மைசூர்ப் பகுதியில் வழங்கும் **வீர சைவத்துக்கும்** சைவ சித்தாந்தத்துக்கும் பல வேற்றுமைகளுண்டு. எனவே, இன்று சைவ சித்தாந்தம் எனப் பேசப்படும் மதம் தமிழ்நாட்டில் மட்டுமே மிகுதியும் வழங்குகின்றது என்பது தெளிவு.

'இச்சைவ சித்தாந்தம் தமிழ்நாட்டில் எப்போது தோன்றியது, ஆதிகாலந்தொட்டே உள்ளதா அல்லது இடையிலே தோன்றியதா? முன்னொரு காலம் இந்தியா எங்கணும் பரவியிருந்த சைவம் இடத்துக்கிடம் ஏற்பட்ட சில வேற்றுமைகளினால் காஷ்மீர் சைவம் என வடக்கிலும், வீர சைவம் எனக் கன்னட தேசத்திலும், சைவ சித்தாந்தம் எனத் தெற்கிலும் வழங்குகின்றதா?' என்பன ஆராய்ச்சிக்கு உரியவை.

**தமிழரது தனியுரிமை எனக் கொள்ளலாமா?**

சைவ சித்தாந்தம் வேறெங்கும் வழங்காது தமிழ்நாட்டில் மட்டுமே மிகுதியும் வழங்குவதால் இதனை ஆதிகாலந் தொட்டுத் தமிழருக்கேயுரிய தத்துவம் எனக் கொள்ளலாம். ஆனால், அங்ஙனம் கொள்ளுவதிலே பெரிய இடர்ப்பாடு ஒன்று இருக்கின்றது. சைவ சித்தாந்தம் கூறும் கொள்கைகள் தமிழருக்கே உரியவையாயின் அக்கொள்கைகளைக் கூறும் ஆதி நூல்கள் தமிழிலே எழுதப்பட்டனவாதல் வேண்டும். ஆனால், சைவ சித்தாந்தக் கொள்கைகளைக் கூறும் முதனூல்கள் யாவும் வடமொழியிலேயே இருக்கின்றன. இதுதான் அந்த இடர்ப்பாடு.

**வேதாகமங்கள் வடமொழியில்**
**எழுதப்பட்டமைக்கு விளக்கங்கள்**

வேதங்களும் ஆகமங்களுமே சைவ சித்தாந்தத்துக்குப் பிரமாண நூல்கள். அதாவ்து, அந்த நூல்களிலேதாம் சைவ சித்தாந்தக் கருத்துகள் முதன்முதலாகக் காணப்படுகின்றன. வேதாகமங்கள் யா்வும் வடமொழியில் உள்ளவை. தமிழரது தத்துவார்த்தக் கருத்துகள் முதன் முதலில் தமிழில் எழுதப்படாது வடமொழியில் எழுதப்பட்டமைக்குக் காரணம் என்ன என்பதே கேள்வி. இக்கேள்விக்குப் பல விதமாக மறுமொழி கூறலாம். "தத்துவார்த்தக் கருத்துகள் முதன்முதலில் வடமொழியாளரிடமே காணப்பட்டன. அவர்களுள் ஒருசாராருடைய கொள்கைகளையே தமிழரும் ஏற்றுக்கொண்டனர். அதனால்தான் வடமொழி நூல்கள் சைவ சித்தாந்தத்துக்குப் பிரமாண நூல்கள் ஆயின" எனக் கொள்வது ஒரு விதம். இங்ஙனம் கொள்வது சைவ சித்தாந்தக் கருத்துகள் ஆதிகாலந்தொட்டே தமிழருடையவை என்பதற்கு மாறாகும்.

இக்கேள்விக்கு **மறைமலையடிகள், கா. சுப்பிரமணிய பிள்ளை** போன்றோர் விசித்திரமான ஒரு பதிலைக் கூறியுள்ளனர். "ஆதியில் வேதங்களும் ஆகமங்களும் தமிழிலும் இருந்தன. இருக்கு, யசுர், சாமம், அதர்வணம் என இன்று வழங்கும் இதே பெயர்களோடு அன்று தமிழிலும் நான்கு வேதங்கள் இருந்தன. அவற்றுள் ஒன்றாகிய சாமவேதம் இராவணனாலே பாடப்பட்டது. காலப்போக்கில் தமிழ் வேதாகமங்கள் அழிந்துவிட்டன. வடமொழி வேதாகமங்கள்மட்டும் அழியாது நிலைத்து நின்றன. எனவே, அவைகளையே தமிழரும் தங்களுக்குப் பிரமாண நூல்களாகக் கொள்ளத் தலைப்பட்டுவிட்டனர்" என்பதே அன்னோருடைய கருத்து. இன்னும் சிலர், இக்கருத்தை மேலும் விருத்தி செய்து, "வேதங்கள், உபநிடதங்கள், ஆகமங்கள் ஆகியவை முதலில் தமிழில் மட்டுமே இருந்தன. பின்னர் வந்த வடமொழியாளர் இவற்றின் அருமையை உணர்ந்து, இவைகளைத் தமது மொழியிலும் மொழிபெயர்த்து வைத்துக்கொண்டனர். தமிழில் இருந்த முதனூல்கள் அழிந்துவிட்டன. அவைகளின் இடத்தை மொழிபெயர்ப்பு நூல்களாகிய வடமொழி நூல்கள் இன்று வகிக்கின்றன" எனக் கூறுகின்றனர். மேலே எழுப்பிய வினாவுக்கு இன்னுமொரு வித விடை, வேதாகமங்கள் வடமொழியிலேதான் முதலில் எழுதப்பட்டன என்பதை ஒப்புக்கொண்டு, அவற்றை அம்மொழியில் எழுதினோர் தமிழரே எனக் கொள்வது. "வடமொழி பண்டைக்காலத்தில் பாரததேசம் முழுவதிலும் வழக்கிலிருந்தது. தமது தத்துவக் கருத்துகள் பாரததேசம் எங்கணும் பரவ வேண்டுமென விரும்பிய தமிழ் மக்கள் அவற்றைத் தமிழில் எழுதாது வடமொழியிலேயே எழுதிவைத்தனர்" என்பதே இம்மூன்றாவது விடை. இத்தொடர்பிலே இன்னுமொரு சாராருடைய கொள்கையையும் இங்குக் குறிப்பிடுவது பொருத்தமாகும். "வடமொழி ஓர் அன்னிய மொழி. அதனோடு தமிழருக்கு எவ்விதத் தொடர்பும் கிடையா"

அது யாரோ ஒரு குறிப்பிட்ட இனத்தவருடைய மொழி. அவ்வினத்தவர் எல்லா விதத்திலும் தமிழருக்கு முற்றும் மாறுபட்டவர் எனக் கொண்டால்தான் இப்பிரச்சினைக்கு இடமுண்டு. வடமொழி குறிப்பிட்ட ஓரினத்தாரின் ஏகபோக உரிமையல்ல. அது பாரத தேசம் முழுவதுக்கும் உரிய பொது மொழி. தமிழரும் பாரத தேச மக்கள். ஏனைய இந்திய மக்களுக்கு வடமொழியில் எவ்வளவு உரிமை யுண்டோ, அவ்வளவு உரிமை தமிழருக்கும் உண்டு. எனவே, வடமொழியும் தமிழரது மொழிதான் எனக் கொண்டால் இப்பிரச்சினைக்கு இடமிராது" என்பது அவர்களுடைய கொள்கை.

### எவை முக்கியம்? வேதங்களா, ஆகமங்களா?

இனி, சைவ சித்தாந்தத்துக்கு முக்கிய ஆதாரமாகிய ஆகமங்களைப்பற்றிச் சுருக்கமாகக் குறிப்பிடுவோம். வேதங்கள், ஆகமங்கள் ஆகிய இரண்டுமே சைவ சித்தாந்தத் துக்குப் பிரமாண நூல்கள். இவற்றுள் வேதங்களைவிட ஆக மங்களே முக்கியமானவை என்றும், ஆகமங்களைவிட வேதங்களே முக்கியம் என்றும், முக்கியத்துவத்தில் இரண்டும் சமம் என்றும் முத்திறப்பட்ட கருத்துகள் உண்டு. தொகுத்து நோக்குங்கால் வேதங்களைவிட ஆகமங்களே முக்கிய மானவை எனக் கொள்ள இடமுண்டு. வேதங்களைப் பொதுப் பிரமாணமாகவும் ஆகமங்களைச் சிறப்புப் பிரமாணமாகவும் கொள்வது மரபு.

### ஆகமம் என்பதற்கு விளக்கம்

ஆகமம் என்ற சொல்லுக்கு, 'ஒன்றிலிருந்து வந்தது' என்பது கருத்து. எனவே, எதிலிருந்து வந்தது என்ற வினா எழுவது இயல்பு. ஆகமங்கள் சிவனிடத்திலிருந்து வந்தவை எனக் கொள்வதே பொதுவான வழக்கம். இங்ஙனம் கொள்வது பொருந்தாது எனக் கூறி, இதற்கு வேறு வேறு

விதமாகப் பொருள் கூறுவாரும் உளர். இஃதன்றி, 'ஆ' என்பது பாசம், 'க' என்பது பசு, 'ம' என்பது பதி, ஆக முப்பொருளையும் கூறுவதே ஆகமம் என்றும் விளக்கம் கூறுவதும் உண்டு.

### ஆகமங்களின் தொகையும் வகையும்

சைவாகமங்கள் எல்லாமாக மொத்தம் 28. இவற்றை விடச் சாக்த மதத்துக்குரிய சாக்த ஆகமங்களும், வைஷ்ணவ மதத்துக்குரிய பாஞ்சராத்திர ஆகமங்களும் உள. சைவாக மங்கள் 28இல் பத்து இறைவனால் நேரே அருளப்பட்டன எனவும், ஏனையவை இறைவழி நின்ற ஞானிகளால் ஆக்கப்பட்டன எனவும் கொள்ளுவது மரபு. ஒவ்வொரு ஆகமமும் ஞான காண்டம், யோக காண்டம், கிரியா காண்டம், சரியா காண்டம் என நான்கு பகுதிகளையுடை யது. இவற்றுள் ஞான காண்டமே தத்துவக் கருத்துகளை மிகுதியாக உடையது. ஆகமங்கள் நூல் வடிவு பெற்ற காலம் கிறிஸ்துவுக்கு ஆயிரத்தைந்நூறு ஆண்டுகள் முந்தியதாதல் வேண்டும் என்பது அறிஞர் கருத்து. என்வே, அதற்கு எவ்வளவோ காலத்துக்கு முன்பு தொட்டே அவை கருத்து வடிவில் இருந்திருத்தல் வேண்டும். இதிலிருந்து இவ்வா கமங்களை மூலமாகவுடைய சித்தாந்தக் கருத்துகள் எத்துணை பழையன என்பதை உணரலாம்.

### மெய்கண்ட தேவர்

ஆகமங்கள் யாவும் வடமொழியில் உள்ளன என முன்பு குறிப்பிட்டோம். இவை யாவும் ஒரே கருத்துடையன அல்ல. மூலப் பொருள்களின் தொகையைப்பற்றிக்கூட இவைகளுக்கிடையே கருத்தொற்றுமை கிடையாது. இவை ஒவ்வொன்றும் வெவ்வேறு நிலையிலுள்ள ஆன்மாக்களுக் காகக் கூறப்பட்டமைதான் இதற்குக் காரணம் என அறிஞர் சமாதானம் கூறுவர். சங்கரரும் இராமானுசரும் எங்ஙனம் உபநிடதங்களிலே காணப்பட்ட முரண்பாடுகளை நீக்கி,

உபநிடதக் கருத்துகளை வரையறை செய்து வெளியிட முற்பட்டனரோ, அங்ஙனமே மெய்கண்ட தேவர் எனப் படுபவர் ஆகமங்களிலுள்ள முரண்பாடுகளை நீக்கி, ஆகமக் கருத்துகளை ஒழுங்குபடுத்தித் தமிழ் மொழியில் பன்னிரண்டு சூத்திரங்களாக்கி வெளியிட்டார். வடமொழி யிலுள்ள **ரௌரவம்** எனப்படும் ஆகமத்திலும் மெய்கண்ட தேவர் கூறும் கருத்துகளையுடைய பன்னிரண்டு சூத்திரங்கள் காணப்படுகின்றன. இதைக் கொண்டு, மெய்கண்டதேவர் அவற்றை மொழிபெயர்த்தனரேயன்றித் தாமாக எதையும் செய்யவில்லை எனச் சிலர் வாதாடுகின்றனர். இவர்களை மறுத்து, மெய்கண்டாரது பன்னிரண்டு சூத்திரங்களும் வடமொழிச் சூத்திரங்களின் தமிழாக்கம் அல்ல; அவை நேரே தமிழிலேயே முதன்முதலாக ஆக்கப்பட்டவை என வாதாடுவோரும் உளர்.

### சிவஞான போதம்

மெய்கண்ட தேவர் ஆக்கிய பன்னிரண்டு சூத்திரங் களைக் கொண்ட நூலே சிவஞான போதம் எனப்படும். தமிழிலே சைவ சித்தாந்தக் கருத்துகளை எடுத்து விளக்கும் சாத்திர நூல்கள் பதினான்கு. அப்பதினான்கு நூல்களுக்கும் நடுநாயகமாய்த் திகழ்வது இச்சிவஞான போதம். திருவுந்தியார், திருக்களிற்றுப்படியார் என்னும் இரண்டும் தவிர, ஏனைய பதினொரு சித்தாந்த நூல்களும் இச்சிவஞான போதத்தையொட்டி இதற்குப் பின்பே ஆக்கப் பட்டவை. சிவஞான போதம் பதின்மூன்றாம் நூற்றாண் டிலே ஆக்கப்பட்டது. எனவே, சைவ சித்தாந்தத்தின் முறையான தமிழ்ச் சரித்திரம் ஒரு விதத்தில் இங்குதான் தொடங்குகின்றது எனக் கொள்ளலாம்.

### திருமுறைகளும் சைவ சித்தாந்தமும்

பதின்மூன்றாம் நூற்றாண்டிலேதான் சைவ சித்தாந்த தத்துவங்கள் முதன்முதலாகத் தமிழிலே முறையாக

எழுதப்பட்டன என மேலே குறிப்பிட்டோம். ஆனால், இதற்கு முன் ஆக்கப்பட்ட தமிழ் இலக்கியங்கள் எத்தனையோ உளவே. அந்த இலக்கியங்களிலே சைவ சித்தாந்தக் கருத்துகள் ஒன்றுகூடக் காணப்படவில்லையா என்ற ஐயம் எழுவது இயல்பு. சங்க காலந்தொட்டு இக்காலம் வரையுமுள்ள தமிழிலக்கியம் அனைத்திலும் தமிழ்மக்கள் இறைவனைப்பற்றியும் சமயத்தைப்பற்றியும் கொண்டுள்ள குறிப்புகள் காணப்படும் இடங்கள் எண்ணில் அடங்காதன உண்டு. சைவ சித்தாந்தக் கருத்துகளடங்கிய முக்கியமான தமிழிலக்கியங்களை இருபெரும் பிரிவாகப் பிரிக்கலாம். ஒன்று, **சாத்திர நூல்கள்**. இவையே மேலே குறிப்பிடப்பட்ட பதினான்கும். மற்றது **தோத்திர நூல்கள்.** பன்னிரண்டு திருமுறைகளுமே தோத்திர நூல்கள் எனப்படுவன. **திருஞானசம்பந்த சுவாமிகளது** தேவாரங்கள் தொடங்கிச் **சேக்கிழார் சுவாமிகள்** இயற்றிய பெரியபுராணம் வரையுமுள்ளவையே திருமுறைகள் எனப்படும். இப்பன்னிரண்டு தோத்திர நூல்களும் சைவ சித்தாந்த உண்மைகளை, அனுபூதிமான்களுடைய அனுபவ வாயிலாகக் கூறுவன. இப்பன்னிரு திருமுறைகளுள் பத்தாம் திருமுறையாகிய **திருமந்திரத்திலே** சைவ சித்தாந்தக் கருத்துகள் பல விளக்கமாகப் பேசப்படுகின்றன. திருமந்திரத்தை ஆக்கியவர் **திருமூலர்.** இவரது காலம் கி.பி. நான்காம் நூற்றாண்டென்பது ஆராய்ச்சியாளர் சிலரது கருத்து. எனவே, சங்க இலக்கியங்களிலே இடையிடையே காணப்படும் சைவ சித்தாந்தக் கருத்துகள், நான்காம் நூற்றாண்டுக்கும் பன்னிரண்டாம் நூற்றாண்டுக்குமிடைப்பட்ட காலத்தனவாகிய திருமுறைகள் எனப்படும் தோத்திர நூல்களில் அனுபூதிமான்களுடைய அனுபவ வாக்காக இடம் பெற்றுப் பதின்மூன்றாம் நூற்றாண்டில் தமிழிலே முதன்முதல் முறையான தத்துவ சாத்திர நூல்களாக வெளிப்பட்டன எனக் கொள்ளலாம்.

**நரசிம்மவர்ம பல்லவன்** காலத்துக் கல்வெட்டு ஒன்றில், “நான் ஒரு சைவ சித்தாந்தி” என்ற வசனம்

காணப்படுதாகத் தெரிகின்றது. இவனுடைய காலம் ஏழாம் நூற்றாண்டாகும். சைவ சித்தாந்தம் என்ற பெயர் முதன் முதல் வழங்கத் தொடங்கிய காலத்தை நிர்ணயிப்பதற்கு இக்கல்வெட்டு உதவக்கூடும்.

**சுருக்கம்**

தமிழ்நாட்டிலேயே சிறப்பாக வழங்கும் சைவ சித்தாந்தக் கருத்துகளைக் கூறும் ஆதி நூல்கள் தமிழ் மொழியில் எழுதப்பெறாது வடமொழியில் எழுதப்பெற்றமைக்குக் கொடுக்கப்படும் காரணங்கள்; வடமொழியிலுள்ள சைவாகமங்களின் விவரங்கள்; இவற்றிலுள்ள கருத்துகளைத் தழுவி முதன்முதல் தமிழிலே முறையாக எழுதப்பட்ட சித்தாந்த நூலாகிய சிவஞான போதத்தைப்பற்றிய விவரங்கள்; சிவஞான போதத்துக்கு முற்பட்ட தமிழ் நூல்களுள்ளே சைவ சித்தாந்தக் கருத்துகளைக் குறிப்பிடும் நூல்கள் ஆகியவை இக்கட்டுரையிலே தரப்பட்டுள்ளன.

## சைவ சித்தாந்தம் - 2

### சிவன் எனும் சொல்

சைவ சித்தாந்தம் பேசும் தத்துவங்களை இங்கு ஆராய்வோம். அத்தத்துவங்களுள்ளே மிக முக்கியமானது கடவுள். எனவே, சைவ சித்தாந்தத்தினது கடவுட் கொள்கையை முதலில் எடுத்துக்கொள்ளுவோம். சிவன் என்னும் சொல்லிலிருந்து வந்ததே சைவம். சித்தாந்தம் என்று மட்டும் குறிப்பிடாது சைவ சித்தாந்தம் எனச் சிவ சம்பந்தத்தையும் சேர்த்து வழங்குவதிலிருந்தே சிவனுக்கு இங்குக் கொடுக்கப்பட்டிருக்கும் முதன்மை நன்கு தெரிகின்றது.

சிவன் என்னும் பெயரையும் தொடர்புபடுத்திச் சைவ சித்தாந்தம் பெயரிடப்பட்டமையைக் கொண்டு சைவ சித்தாந்தத்தின் வரலாற்றை ஆராய்வதுமுண்டு. சிவன் என்ற சொல் முதன்முதல் எந்த நூலில் எந்த மொழியில் காணப்படுகின்றது என்ப்து ஆராயத்தக்கது. புறநானூறு போன்ற மிகப் பழைய தமிழ் நூல்களிலே சிவன் என்ற சொல் காணப்படவில்லை. ஆனால், சிவன் என்ற சொல் இல்லாதபோதும், சிவபெருமானைக் குறிக்கும் நீலமணி மிடற்றொருவன், கறைமிடற்றண்ணல் போன்ற அநேக சொற்பிரயோகங்களை அங்கே காணலாம்.

### கடவுள் என்ற சொல்

இனி, கடவுள் என்ற தனித்தமிழ் சொல்லின் பொருளிலேயே சைவ சித்தாந்தக் கருத்து பெரிதும் அடங்கியுளது எனக் காட்டுவதுமுண்டு. கடவுள் என்பது தனித்தமிழ்ச் சொல். அது புறநானூறு, தொல்காப்பியம் போன்ற மிகப்பழைய தமிழ் நூல்களிலே காணப் படுகின்றது. கடவுள் என்ற சொல்லுக்குப் பொதுவாக மூன்று

விதமாகப் பொருள் கூறலாம். கடவுதல் என்றால் இயக்குதல்; எனவே, கடவுள் என்பதற்கு உலகை இயக்குபவர் என்பது கருத்து. கடவுள் என்பதற்கு உள்ளத்தைக் கடந்தவர் எனப் பொருள் கூறுவதுமுண்டு. மூன்றாவது விதம், கடவுள் உலகைக் கடந்தவர்; அதே சமயம் உலகுள்ளும் உள்ளவர் எனக் கொள்வது. உலகினுள்ளும் உயிர்களுள்ளும் வியாபித்து நிற்கும் நிலையை உள் என்ற சொல்லும், அவற்றைக் கடந்து நிற்கும் நிலையைக் கட என்ற சொல்லும் குறிக்கும். உலகை இயக்குபவன் இறைவன். அவன் உலகமெங்கும் நிறைந்தவன். அதே சமயம் அவன் உலகைக் கடந்து நிற்பவனுமாவன். கடவுள் என்ற சொல்லிலே அடங்கியிருக்கும் இக்கருத்துகள் சைவ சித்தாந்தக் கருத்துகள். மிகப்பழைய நூல்களாகிய தொல்காப்பியம், புறநானூறு ஆகியவற்றிலே இச்சொல் காணப்படுவது குறிப்பிடத்தக்கது.

சிவன், கடவுள் ஆகிய சொற்களைப்பற்றிய ஆராய்ச்சியை இம்மட்டோடு நிறுத்தி, சைவ சித்தாந்தம் கடவுளைப் பற்றி நேரடியாகக் கூறுவனவற்றை எடுப்போம். கடவுளைப் பற்றிய சைவ சித்தாந்தக் கருத்துகளை இரு பிரிவுகளாகப் பிரிக்கலாம். ஒன்று, கடவுள் உண்டு என்பதை நிரூபிப்பது. மற்றது, கடவுளுக்குரிய குணங்களையும் இயல்புகளையும் கூறுவது. கடவுள் உண்டென்பதை நிரூபிக்கும் முதற்பிரிவை மேலும் இருபிரிவுகளாகப் பிரிக்கலாம். அவற்றைச் சுபக்கம், பரபக்கம் என்ற சொற்களாற் குறிப்பர். கடவுள் உண்டு என்பதைக் காரணங்கள் காட்டி நிரூபிப்பது சுபக்கம். கடவுள் இல்லை என வாதிப்போரது வாதங்கள் பொருந்தா என்பதை மறுப்பது ப்ரபக்கம்.

*சுருதி*

ஒரு பொருள் உண்டென்பதை நிரூபிக்கப் பொதுவாக மூன்று வழிகள் உண்டு. வழிகளைப் பிரமாணங்கள் எனக்

குறிப்பிடுவது வழக்கம். பிரத்தியட்சம், அநுமானம், ஆப்த வாக்கியம் ஆகிய மூன்றுமே பிரமாணங்கள். இவைகளை முன்பு விளக்கியுள்ளோம். இவற்றுள் மூன்றாவதாகிய ஆப்த வாக்கியம், ஒரு பொருளை அனுபவத்தால் அறிந்த மகான்களின் வாய்மொழி மூலம் அறிதலாகும். அவர்களது வாக்கைக் கேட்பதன் மூலம் அறிவதால் இதைச் சுருதிப் பிரமாணம் எனவும் குறிப்பிடுவதுண்டு. 'ஸ்ரு' என்ற வடமொழிச் சொல்லினடியாகப் பிறந்த சொல் சுருதி. ஸ்ரு என்பதற்குக் கேட்டல் என்று பொருள். இம்மூன்றனுள்ளே கடவுளுண்டு என்பதற்கு முக்கிய ஆதாரமாகச் சைவ சித்தாந்திகள் கைக்கொள்ளுவது சுருதியையே. கடவுள் உண்டென்பதை ஒப்புக்கொள்ளுவோர் எல்லோரும் சுருதிப் பிரமாணத்துக்கே முதன்மை கொடுக்கின்றனர். ஏனைய பிரமாணங்களைக்கொண்டு கடவுளுண்டு என்பதைப் பரிபூரணமாக நிரூபிப்பது கடினம். இக்காரணத்தால்தான் கடவுள் உண்டென்பதை ஒப்புக்கொள்ளுவோர் அனைவரும் சுருதியையே முக்கிய பிரமாணமாகக் கொள்ளுகின்றனர். இறையருள் பெற்ற அனுபூதிமான்களுடைய வாக்குகளே இன்று சுருதி என்றும், வேதம் என்றும், ஆகமம் என்றும் குறிப்பிடப்படுகின்றன. ஆகவேதான், கடவுளுண்மைக்கு இவ்வேதாகம வாக்குகள் முக்கிய ஆதாரமாகின்றன.

### அநுமானம் பயன்படும் விதம்

சைவ சித்தாந்தத்தின்படி கடவுளுண்டு என்பதற்கு முக்கிய ஆதாரம் வேதாகமங்களில் அங்ஙனம் கூறப் பட்டிருப்பதே என மேலே குறிப்பிட்டோம். அங்ஙனமாயின் அநுமானப் பிரமாணத்துக்குச் சைவ சித்தாந்தத்தில் இடமில்லை என்பது கருத்தல்ல. வேதத்திலே கூறப்பட்ட உண்மையை அநுமான மூலமும் நிலைநாட்டச் சித்தாந்திகள் முயன்றிருக்கின்றனர். இதற்கு இரு காரணங்கள் உண்டு.

ஒன்று, வேதத்திலே கூறப்பட்டவற்றை மேலும் வலியுறுத்த அநுமானப் பிரமாணம் பயன்படும். மற்றது, வேத வாக்கை ஒரு பிரமாணமாக ஒப்புக்கொள்ளாதவர்களுக்குக் கடவுள் உண்டென்பதை நிரூபிக்க அநுமானம் மட்டுமே ஓரளவு பயன்படும். இந்த இரு காரணங்களாலும் சித்தாந்திகள் கடவுள் உண்மையை அநுமான மூலமான காரணங்கள் காட்டியும் நிரூபிக்கின்றனர்.

அநுமானத்தைக்கொண்டு கடவுளுண்டு என்பதை மூன்று விதமாக நிரூபிக்கலாம். இவற்றுள் முத்லாவது, உலகியலுண்மையைக்கொண்டு அதனைப் படைத்தவனும் உளன் என நிரூபிப்பது. இரண்டாவது, இப்படைப்பின் நோக்கத்தை ஆராய்வதன் மூலம் படைத்தவனும் உளன் என நிரூபிப்பது. மூன்றாவது, பொருள்களிலுள்ள குறைகளைக் கொண்டு குறைவில்லாத பரிபூரணமான பொருளும் உண்டென நிரூபிப்பது. இவற்றுள் மூன்றாவதை யோக மதத்தினர் கைக்கொள்கின்றனர் என்பதை யோகம் பற்றிய கட்டுரையிலே குறிப்பிட்டுள்ளோம். கான்ற் போன்ற பிரபல மேல்நாட்டுத் தத்துவ ஞானிகளாற் கைக்கொள்ளப்படுவதும் இதுவே. ஆனால், சைவ சித்தாந்திகள், இதனைக் கையாளவில்லை. அவர்கள் முதலாவது காரணத்தையே அதிகமாகக் கைக்கொள்ளுகின்றனர்.

**உலகைக்கொண்டு கடவுளுண்டு என்பதை நிரூபிக்கும் விதம்**

சைவ சித்தாந்திகள் கடவுளுண்டு என்பதை உலகைக் கொண்டு நிரூபிக்கும் விதத்தை மிகச் சுருக்கமாக ஓர் உதாரணமூலம் கூறுவதாயின் பின்வருமாறு கூறலாம். பானையைக்கொண்டு அதனை வனைந்த குயவன் ஒருவன் உளன் என்பதை அறிகிறோம். அதைப் போலவே உலகத்தைக் கொண்டு அதனைப் படைத்தவன் ஒருவன் இருந்தேயாகவேண்டும் என்பது உறுதியாகின்றது. பானை

தன்னைத்தானே ஆக்கிக்கொண்டது என்று கூறுதல் பொருந்தாது. “அது என்றைக்கோ ஒரு நாள் ஆக்கப்பட்டது அல்ல; அநாதிதொட்டே ஆக்கப்பட்டபடியே உள்ளது” என்றும் வாதிக்க முடியாது. இதைப் போலவே உலகம் தன்னைத்தானே படைத்துக்கொண்டது என்றோ அல்லது அது குறிப்பிட்ட ஒரு காலத்தில் படைக்கப்பட்டது அல்ல; என்றுமே இந்த நிலையிலேயே உள்ளது என்றோ வாதாடல் பொருந்தாது. “பானை தானாகவே உற்பத்தியானது என்பது பொருந்தாது. ஆனால், உலகம் தானாகவே உற்பத்தியானது என்பது ஏன் பொருந்தாது?” என வினவலாம். உலகம் பகுதிகளையுடையது. பகுதிகளையுடைய பொருள் எதிலும் அப்பகுதிகள் தாமாகவே வந்து சேர்ந்துகொள்வதை நாம் ஓரிடத்தும் கண்டதில்லை. அப்பகுதிகளை ஏற்ற மாதிரி யாராவது ஒருவர் ஒன்றுசேர்த்தால்தான் அவை ஒன்றுசேர்ந்து ஒரு பொருளாகும். உதாரணத்துக்கு ஒரு குடையை எடுத்துக்கொள்வோம். அதில் துணி, இரும்புக்கம்பி, நடுத்தடி ஆகிய பல பகுதிகள் உள. இவை யாவும் தாமாகவே ஒன்று சேர்ந்து ஒரு குடையாவதில்லை. அறிவுடைய ஒரு மனிதனாலேயே இவற்றை ஏற்றவாறு பொருத்தி ஒரு குடையை உற்பத்தி செய்ய முடியும். உலக உற்பத்தியும் இத்தகைய ஒன்றுதான். 'பானை என்றைக்கோ ஒரு நாள் வனையப்பட்டது அல்ல; அது என்றுமே உள்ளது என்பது பொருந்தாத என்பதை ஒப்புக்கொள்வோம். ஆனால், உலகம் தோற்றமும், அழிவும் இல்லாமல் என்றுமே இந்த நிலையிலே உள்ளது என ஏன் கொள்ளக்கூடாது?” என வினவலாம். உலகிலுள்ள ஒவ்வொரு பொருளும் ஒரு காலத்தில் தோன்றி இன்னொரு காலத்தில் அழியக் காண்கின்றோம். இதிலிருந்து உலகம் முழுவதற்கும் இக்கதியுண்டென்பது தெளிவாகின்றது என்பதே சைவ சித்தாந்திகளின் கொள்கை.

உலகம் படைக்கப்பட்ட பொருள் எனக்கொண்டு அதனைப் படைத்தவன் உளன் எனச் சைவ சித்தாந்திகள் நிரூபிக்கும் விதத்தை இதுவரை குறிப்பிட்டோம். கடவுள்

உண்மையை இன்னுமொரு விதமாகவும் நிரூபிக்கலாம். ஆன்மாக்கள் பிறப்பதற்கும், இன்பதுன்பங்களை அனுபவிப் பதற்கும் அவற்றின் கன்மமே காரணம் என்பதை எல்லா இந்துக்களும் ஒப்புக்கொள்வர். இந்துக்கள் மட்டுமன்றிப் பௌத்தர் சமணர்கூட இதனை ஒப்புக்கொள்ளுவர். அறிவில்லாத கன்மம் தன்னைச் செய்தோனைச் சென்று சேரவல்லது அல்ல. தான் முற்பிறப்பிலே செய்த கன்மங் களைத் தேடியறிந்து, அவற்றின் பலன்களைப் புசிக்கும் வல்லமை ஆன்மாவுக்கும் கிடையாது. எனவே, ஒவ்வோர் ஆன்மாவுக்கும் அதன் கன்ம பலனைப் புசிப்பதற்கு ஏற்ற உடலைக் கொடுக்கவும், அதன் மூலம் அந்த ஆத்மா தனது கன்ம பலன்களைப் புசிக்கச் செய்யவும் ஓர் இறைவன் வேண்டும் என்பதும், அவன் முற்றுணர்வுடையவனாயும், தான் கன்மத்தால் பாதிக்கப்படாதவனாயுமிருத்தல் வேண்டும் என்பதும் புலனாகின்றன. இதுவே, இறைவன் உளன் என்பதை நிரூபிக்கச் சைவ சித்தாந்திகள் கையாளும் இரண்டாவது காரணம்.

### சுருக்கம்

சைவ என்னும் அடைமொழி சேர்க்கப்படுவதால் புலப்படும் உண்மை; கடவுள் என்ற சொல்லில் அடங்கியிருக்கும் சைவ சித்தாந்தக் கருத்துக்கள்; கடவுள் உண்டெனக் கொள்வதற்குச் சைவ சித்தாந்திகள் சுருதிப் பிரமாணத்தையே முக்கியமானதாகக் கொண்ட போதிலும் அநுமானத்தையும் அவர்கள் பயன்படுத்தாமல் விடவில்லை என்பது; உலகைக் கொண்டு கடவுள் உண்டு என்பதை நிரூபிக்கும் விதம்; அதையொட்டிய தடை விடைகள்; கன்மத்தைக் கொண்டு கடவுளுண்டு என்பதை நிரூபிக்கும் விதம் ஆகியவை இங்குக் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளன.

## சைவ சித்தாந்தம் - 3

முந்திய கட்டுரையிலே கடவுள் உண்டென்பதைச் சைவ சித்தாந்திகள் நிரூபிக்கும் விதத்தைச் சுருக்கமாகக் குறிப்பிட்டோம். கடவுள் உண்டென்பதற்குச் சைவ சித்தாந்திகள் கூறும் காரணங்கள் பொருத்தமற்றவை என அவற்றைச் சிலர் மிகக் கடுமையாகக் கண்டித்திருக்கின்றனர்.எனவே, மேலே செல்லுமுன் உதாரணத்துக்காவது இரண்டொரு கண்டனங்களைக் குறிப்பிட்டு, அவற்றுக்குச் சைவ சித்தாந்திகள் கூறும் சமாதானங்களையும் குறிப்பிடுவோம்.

### ஆட்சேபணைகளும் சமாதானங்களும்

ஒரு பானையைக் காணும் எவரும் அதை வனைந்தவனை நேரே காணாவிடினும் வனைந்தவனும் உளன் என்பதை ஆட்சேபித்ததில்லை. இதைப் போலவே நம் காட்சிக்குப் புலனாகும் இந்த உலகைக்கொண்டு, காட்சிக்குப் புலனாகாவிடினும், அதனைப் படைத்தவனும் உளன் என்பதை உறுதியாகக் கொள்ளலாம். இது சைவ சித்தாந்திகள் வாதிக்கும் விதங்களுள் ஒன்று. இந்த வாதத்துக்கு உலகந்தான் அடிப்படை. உலகம் என ஒரு பொருள் உண்மையிலேயே இருக்கின்றது என்பதை ஒப்புக்கொண்டால்தான் அதைப் படைத்தவனைப்பற்றிய பேச்சுக்கே இடமுண்டு. ஆனால், உலகம் உண்மை என்பதற்கு என்ன ஆதாரம்? நமது கண்ணுக்குத் தெரிகின்றது என்பது மட்டுந்தானே ஆதாரம். ஆனால், கண் முதலிய நமது புலன்கள் எவ்வளவு தூரம் நம்பத்தக்கன? நமது புலன்கள் நம்பத்தக்கன அல்ல என்பதைச் சைவ சித்தாந்திகளே ஒப்புக்கொள்ளுவர். புலன்கள் நம்மை எத்தனையோ சமயங்களில் ஏமாற்றி விடுகின்றன; இல்லாதவற்றை இருப்பனவாகக் காட்டுகின்றன; அநித்தியமானவற்றை நித்தியமானவையாகத் தோன்றும்படி செய்கின்றன. இத்தகைய புலன்கள் காட்டும் உலகம் உண்மை என எங்ஙனம் ஒப்புக்கொள்ளலாம் என்பதே முதல் ஆட்சேபணை.

புலன்கள் ஒரோவொரு சமயம் உள்ளதை உள்ளபடி காட்டவில்லை என்பதற்காக உலகமே பொய் என வாதாடுவது பொருந்தாது. உலகம் உண்மையல்ல எனக் கருதும் வேதாந்திகள்கூட அது ஆகாயத்தாமரை போலவோ அல்லது முயற்கொம்பு போலவோ இல்லாதது அல்ல என்பதை ஒப்புக்கொள்ளுகின்றனர். உலகப் படைப்பைப் பற்றி அவர்களும் பேசுகின்றனர். புலன்கள் உள்ளதை உள்ளபடி காட்டவில்லையே என வாதிக்கும் கான்ற் போன்ற பிரபல மேனாட்டுத் தத்துவஞானிகள்கூட அவை எதையோ காட்டுகின்றன என்பதை மறுக்கவில்லை. இந்த உலகம் ஒரு தோற்றம் என்று வைத்துக்கொண்டாற்கூட இத்தோற்றத்தைத் தோற்றுவிக்க ஒருவன் வேண்டும். ஆகையால், எப்படிப் பார்க்கினும் இந்த ஆட்சேபணை பொருந்தாது.

இனி, இன்னுமோர் ஆட்சேபணையை எடுப்போம். உலகம் உண்மை என ஒப்புக்கொண்டாலும் அது என்றைக்கோ படைக்கப்பட்டது எனக் கொள்ளாது, என்றுமே இந்த நிலையிலேயே உள்ளது என ஏன் கொள்ளலாகாது. அது அழிந்து அழிந்து தோன்றுகிறது எனச் சைவ சித்தாந்தி கள் கொள்வது போலக் கொண்டால்தான், அதனை அழிக்க ஒருவனும், பின்னர்ப் படைக்க ஒருவனும் தேவை. ஆனால், அங்ஙனம் உலகம் முழுதும் அழிந்தழிந்து தோன்றுகின்றது என்பதற்கு ஆதாரம் எதுவுமில்லை. அதனைக் கண்டவர் எவரும் இலர். எனவே, படைப்பவன் ஒருவன் தேவை எனப் பேசுவது பொருந்தாது என்பதே இந்த ஆட்சேபணை. இது மீமாம்சகர் போன்றோர் எழுப்பும் ஆட்சேபணை.

உலகம் முழுதும் ஒரே காலத்தில் அழிவதையும், பின் படைக்கப்படுவதையும் யாரும் கண்டதில்லை என்பது உண்மை. உலகிலுள்ள ஓரினப் பொருள்கள் பல ஒருங்கு ஒரே காலத்தில் உற்பத்தியாகிப் பின் ஒரே காலத்தில் யாவும் ஒருங்கே அழிவதைக் காண்கின்றோம். இதிலிருந்து அகில

உலகுக்குமே ஒரு நாள் இக்கதி ஏற்படுமென்பதை யூகித்தறியலாம். யாரும் காணவில்லை என்ற காரணத்தால் ஓர் உண்மை உண்மையாகாது போய்விடுமா?

### படைப்பின் நோக்கம்

உலகம் உண்மை; அது படைக்கப்பட்ட பொருள்; எனவே, அதனைப் படைத்தவனும் இருந்தேயாக வேண்டும் என மேலே குறிப்பிட்டோம். உடனே, படைத்தவன் ஏன் படைத்தான், எங்ஙனம் படைத்தான் என்ற இரு வினாக்களும் எழுவது இயல்பு. இறைவன் உலகை மட்டுமே படைப்பவன்; உலகோடு சேர்த்து உலகிலுள்ள உயிர்களையும் அவன் படைப்பவன் அல்லன். இறைவன் உலகை மட்டுமன்றி உலகிலுள்ள உயிர்களையும் படைக்கிறான் எனக் கொண்டால், இப்படைப்புக்கு ஒரு காரணமும் இல்லாது போய்விடும். அன்றியும், படைக்கப்பட்டவை யாவும் அழியும் என்பது நியதி. உயிர்களும் படைக்கப்பட்டவை எனக்கொண்டால் அவை அழிவுடையவை என்பது கருத்தாகும். ஆனால், சைவ சித்தாந்திகளது கொள்கை இதுவல்ல. உயிர்கள் நித்தியமானவை என்பதும், அவை அநாதி தொட்டே ஆணவ மலத்தால் கட்டுண்டு அல்லற்படுகின்றன என்பதும் சைவ சித்தாந்திகளின் கொள்கை. இந்த ஆணவ மலத்திலிருந்தும், அது காரணமாக உண்டாகும் அல்லல்களிலிருந்தும் ஆன்மாக்கள் நீங்குவதற்குத் துணையாகவே, இறைவன் இவ்வுலகைப் படைக்கின்றான். இதுவே படைப்பின் நோக்கம். ஆன்மா என ஒரு பொருள் உண்டென்பதைச் சைவ சித்தாந்திகள் நிரூபிக்கும் விதத்தையும் அவ்வான்மா ஈடேற இவ்வுலகு பயன்பட வேண்டிய விதத்தையும் பின்னர்க் குறிப்பிடுவோம்.

### படைக்கும் விதம்

இனி, இறைவன் உலகைப் படைக்கும் விதத்தைச் சுருக்கமாக விளக்குவோம். குயவன் பானையை மண்ணி

விருந்து வனைகின்றான். மண், பானைக்கு முதற்காரணம். திரிகை முதலிய கருவிகளைத் துணைக்கொண்டே அவன் வனைகின்றான். எனவே, திரிகை முதலிய கருவிகள் பானைக்குத் துணைக்காரணம் ; குயவன் நிமித்த காரணம். உலகுக்கும் இம்மூன்று காரணங்களும் உண்டு. உலகுக்கு இறைவன் நிமித்த காரணம். அவனுடைய சக்தி துணைக் காரணம், மாயை முதற்காரணம். 'இறைவன் சர்வ வல்லமை யுள்ளவன். மாயை, சக்தி ஆகியவற்றின் துணையில்லாமலே அவனால் இந்த உலகைப் படைத்தல் இயலாதா?' என வினவலாம். அன்றியும், மூலப் பொருளாக ஒரேயொரு பொருளே உள்ளதாகவும், அதிலிருந்து இவ்வுலகம் தோன்றிய தாகவுமே வேதங்கள் கூறுகின்றன. அங்ஙனமாகவும், சைவ சித்தாந்திகள் இறைவன், சக்தி, மாயை எனப் பலவற்றை மூலப் பொருள்களாகக் கொள்ளுகின்றனரே, இது எவ்வாறு பொருந்தும் என்ற ஐயமும் எழலாம்.

### மாயையே உலகுக்கு முதற்காரணம்

இறைவன் சித்துப் பொருள். இந்த உலகம் சடப் பொருள். சடப்பொருளாகிய உலகுக்கு மூலம் சடப்பொருளாகுமேயொழியச் சித்துப் பொருளாகாது என்பத சைவ சித்தாந்திகளது அடிப்படைக் கொள்கைகளுள் ஒன்று. சடத்திலிருந்து சடம் தோன்றுமேயொழியச் சித்திலிருந்து சடம் தோன்றாது. இக்காரணத்தால்தான் சடவுலகுக்கு மூலமும் ஒரு சடப்பொருளாயிருத்தல் வேண்டும் எனச் சைவ சித்தாந்திகள் கொள்ளுகின்றனர். இது வேதாந்திகளும் சித்தாந்திகளும் அடிப்படையிலே மாறுபடும் இடங்களிலே ஒன்று என்பதை இங்குக் குறிப்பிடல் வேண்டும். வேதாந்திகள் கொள்கைப்படி உலகுக்கு நிமித்த காரணமும் பிரம்மம், முதற்காரணமும் பிரம்மம். இங்ஙனம் கொள்வதிலே சைவ சித்தாந்திகளுக்கு ஏற்படாத இடர்ப்பாடு ஒன்று அவர்களுக்கு ஏற்படுகின்றது. அறிவே சொரூபமான பிரம்மத்திலிருந்து அதற்கு நேர்மாறான சட உலகு எங்ஙனம்

உற்பத்தியாகின்றது என்ற வினாவுக்கு அவர்கள் விடை பகர வேண்டிய வில்லங்கம் ஏற்படுகின்றது. இந்த வில்லங்கத்தைக் கருதிப்போலும் வேதாந்திகள், "பிரம்மத்திலிருந்து அதற்கு நேர்மாறான உலகம் உண்மையாகவே உற்பத்தியாக வில்லை; உற்பத்தியாவது போலத் தோன்றுகின்றது" என்கின்றனர்.

சைவ சித்தாந்திகள், இறைவன் உலகுக்கு முதற்காரண மல்லன் என்பதற்கு இன்னொரு காரணம் உண்டு. மண்ணிலிருந்து பானையை வனையும்போது மண் பல வித மாற்றங்களை அடைகின்றது. இறைவனிலிருந்தே உலகம் உற்பத்தியாகின்றது எனில், இறைவனும் பல விகாரங்களை அடைய வேண்டி நேரிடும். ஆனால், இறைவன் எக்காலமும் எது வித விகாரமும் அடையாதவன் என வேதங்கள் கூறுகின்றன. இறைவனில் இருந்தல்ல, மாயையில் இருந்துதான் உலகம் உற்பத்தியாகின்றது எனச் சைவ சித்தாந்திகள் கொள்ளுவதற்கு இதுவும் ஒரு காரணம். பேராற்றல் உள்ள இறைவன் உலகைப் படைப்பதற்கு ஏன் மாயையின் துணையை நாடுகின்றான் என்ற வினாவுக்கும், பிரம்மத்திலிருந்தே உலகம் உற்பத்தியானது என ஏன் கொள்ளக்கூடாது என்ற வினாவுக்கும் இவை விடைகளாகின்றன.

### இறைவன் விகாரமடைவதில்லை

நாம் ஒரு சிறிய தொழிலைச் செய்தாற்கூட நம் உள்ளமும் உடலும் அதனாற்பாதிக்கப்படுகின்றன. உலகைப் படைத்தலாகிய மாபெருந்தொழிலைச் செய்யும் இறைவன் அதனால் பாதிக்கப்பட்டு விகாரமடைவதில்லை என்பது எங்ஙனம் பொருந்தும் என வினவலாம். இதற்கு ஓர் அருமையான எடுத்துக்காட்டு மூலம் சைவ சித்தாந்திகள் விடையளிக்கின்றனர். சூரியனால் தாமரை மலர்கின்றது. அதனால் சூரியன் எவ்வித விகாரமும் அடைவதில்லை. இது போன்றதே இறைவனது நிலையும். இறைவன் புரியும் படைத்தற்றொழிலால் அவன் சிறிதும் பாதிக்கப்படுவதில்லை.

### சித் சக்தி

சித்துப் பொருளாகிய இறைவன் தனக்கு நேர்மாறான சடப் பொருளாகிய மாயையை எங்ஙனம் இயக்குவான் என்பது அடுத்தாற்போல் எழக்கூடிய ஆட்சேபணை, இறைவன் தானே நேரே மாயையை இயக்குகின்றான் எனச் சைவ சித்தாந்திகள் கொள்வதில்லை. இறைவன் தனது சித் சக்தியைக்கொண்டே மாயையைத் தொழிற்படுத்துவான் என்பதே சைவ சித்தாந்திகள் கொள்கை. இறைவன் வேறு, அவனது சக்தி வேறா என வினவலாம். ஒரு விதத்தில் இறைவனும் அவனது சக்தியும் ஒன்று; இன்னுமொரு விதத்தில் அவை இரண்டும் வேறு என அவர்கள் கூறுவர். இறைவனும் அவனது சக்தியும், சூரியனும் அவனது ஒளிக்கதிர்களும் போன்றவை. சூரியனின்றி ஒளிக்கதிர்கள் இருக்க முடியாது. ஆயினும், கதிர்கள்தாம் சூரியன் என நாம் கொள்வதில்லை.

### இறைவனது இயல்புகள்

இறைவன் ஏன் படைக்கின்றான், எங்ஙனம் படைக்கின்றான் என்ற இரு வினாக்களுக்கும் ஒருவாறு விடை கண்டோம். இனி, இறைவனது இயல்புகளை ஆராய்வோம். மேலே இதுவரை கூறிய படைத்தல் மூலமே இறைவனது இயல்புகள் சில புலனாகின்றன. அவைகளை விரிவாகக் கூறுவதாயின் எண்குணத்தான் என்ற **வள்ளுவர்** வாக்குக்குப் **பரிமேலழகர்** கூறும் தன் வயத்தனாதல், தூயவுடம்பினனாதல், இயற்கையுணர்வினனாதல், முற்றுமுணர்தல், இயல்பாகவே பாசங்களினீங்குதல், பேரருளுடைமை, முடிவிலாற்றலுடைமை, வரம்பிலின்பமுடைமை ஆகிய எட்டுக் குணங்களையும் கூறலாம். சுருக்கமாக மூன்று சொற்களுள் அடக்குவதாயின் சத், சித், ஆனந்தம் என்ற மூன்றுள்ளும் இறைவனின் இயல்புகள் யாவும் அடங்கும். சத் என்றால் உண்மைப் பொருள் என்பது கருத்து. 'தான்

பிறிதெதிலும் தங்காததும், தன்னில் ஏனைய யாவும் தங்குவதும் எதுவோ அதுவே உண்மைப் பொருள்' என டெகாற்றே எனப் பெயரிய மேனாட்டுத் தத்துவஞானி கூறுவதும் இங்கு குறிப்பிடத்தக்கது.

உமாபதி சிவாசாரியர் இயற்றிய சிவப்பிரகாசம் என்னும் நூல் சைவ சித்தாந்தம் இறைவனுக்குக் கொடுக்கும் இலக்கணம் அனைத்தையும் ஒரு செய்யுளிலே வெகு தெளிவாகக் கூறுகின்றது. அச்செய்யுளை இங்குத் தருகின்றோம்.

**"................................. பதிபரமே யதுதான்**
**நிலவுமரு வுருவன்றிக் குணங்குறிக ளின்றி**
**நின்மலமா யேகமாய் நித்த மாகி**
**அலகிலுயிர்க் குணர்வாகி அசல மாகி**
**யகண்டிதமா யானந்த வுருவா யன்றிச்**
**செலவரிதாய்ச் செல்கதியாய்ச் சிறிதாகிப் பெரிதாய்த்**
**திகழ்வதுதற் சிவமென்பர் தெளிந்து ளோரே"**

இதன் பொருள் : இறைவனே யாவற்றிலும் மேலான பொருள். அவனுக்கு அருவமும் இல்லை, உருவமும் இல்லை; குணமும் இல்லை, குறியும் இல்லை. அவன் அழுக்கு அற்றவன். அவன் ஏகன். அவன் அழிவில்லாதவன்; உயிர்களின் அறிவுக்கு அறிவு ஆனவன்; சலனம் அற்றவன்; எல்லை அற்றவன்; ஆனந்தமே உருவானவன்; மாறுபட்டவர் களுக்கு அரியவன்; வழிபடுபவருக்கு எளியவன்; சிறியவற் றுள் சிறியவன்; பெரியவற்றுள் பெரியவன். அறிவுடை யோர் அவனைச் சிவன் என்பர்.

இறைவனது இயல்புகளை இருவித்மாக வருணிப்பது மரபு. ஒன்று **சொரூபம்** எனப்படும். இது குணங்குறிகளைக் கடந்த நிலை. மற்றது **தடத்தம்** எனப்படும். இது குணங் குறிகளோடு கூடிய நிலை. மேலேயுள்ள செய்யுளில் இந்த இருவித வருணிப்பும் இடம் பெற்றிருப்பது கவனித்தற் குரியது.

**சுருக்கம்**

கடவுள் உண்டென்பதை மறுத்து ஏனையோர் எழுப்பும் தடைகள் பொருந்தாமை; ஆன்மாக்களுக்குத் துணை செய்வதன்பொருட்டே இவ்வுலகம் படைக்கப்பட்டதென்பது; உலகமாகிய காரியத்துக்கு மூன்று காரணங்கள்; இறைவன் செய்யும் படைத்தல் தொழில் அவனைச் சிறிதும் பாதிப்பதில்லையென்பது; இறைவனது இலக்கணங்கள் எவை என்பது ஆகியன இங்குக் காட்டப்பட்டுள்ளன.

# சைவ சித்தாந்தம் - 4

**ஆன்மா**

முந்திய கட்டுரைகளிலே இறைவனைப்பற்றிச் சித்தாந்திகளது கொள்கையை ஆராய்ந்தோம். இக்கட்டுரை யிலே ஆன்மாவைப்பற்றி அவர்கள் கொண்டுள்ள கருத்து களை ஆராய்வோம். ஆன்மாபற்றிய கருத்துகளை நான்காகப் பிரிக்கலாம். முதலாவது, ஆன்மா என ஒன்று உண்டென் பதை நிரூபிப்பது. இரண்டாவது, ஆன்மாவினது இயல்புகள். மூன்றாவது, அதன் இலட்சியம். நான்காவது, அந்த இலட்சியத்தை அடைவதற்குரிய வழி. இவற்றுள் ஆன்மா என ஒன்று உண்டென்பதை ஒப்புக்கொண்டால்தான் மற்றவைகளைப்பற்றிய பேச்சுக்கு இடமுண்டு. இதனாலேதான் போலும் மெய்கண்டார், முதலில் ஆன்மா உண்டென்பதை நிரூபிப்பதில் ஈடுபடுகின்றார்.

ஆன்மா காட்சிப் பொருள் அல்ல; அதாவது, ஏனைய பொருள்களைப்போல நம் கண்ணாலே காணக்கூடியது அல்ல. இதுவரை இயங்கிக்கொண்டிருந்த ஓர் உடல் இப்போது இயங்காது பிரேதமாகிக் கிடக்கின்றது. இதைக் கண்டு அந்த உடலை இதுவரை இயக்கிக்கொண்டிருந்த சக்தி இப்போது அதனை விட்டுப் பிரிந்துவிட்டது என யூகிக்கின் றோம். இச்சக்தி எத்தகையது? இயந்திரங்களையும் ஒருவித சக்தி இயக்குகின்றதே, அச்சக்திக்கும் மனித உடலை இயக் கும் சக்திக்கும் என்ன வித்தியாசம்? மனித உடலை இயக் கும் சக்தி நிலையானதா? அதாவது, உடல் தோன்றுமுன்பு கூட அது உள்ளதா? உடல் அழிந்த பின்னும் அது அழியாது நிலைக்குமா? நிலைக்குமாயின் உடலைவிட்டுப் பிரிந்தபின் அதன் நிலைமை யாது? இவை போன்ற சிந்தனைகள் எல்லோருக்கும் சிற்சில சமயங்களில் எழுவது இயல்பு. இத்தகைய சிந்தனைகளின் விளைவாக மிக ஆதிகாலந்

தொட்டே மாறுபட்ட இரு கொள்கைகள் இருந்துவருகின்றன. ஒன்று, நம் கண்ணுக்குப் புலனாகாதபோதும் ஆன்மா என்ற நிலையான ஒரு பொருள் உண்டு என்பது; மற்றது, அத்தகைய ஒரு வஸ்து கிடையாது என்பது. ஆன்மா உண்டு என்போர் அதன் உண்மையை ஒப்புக்கொள்வதால் ஏற்படும் நன்மைகளையும், கொள்ளாவிடின் ஏற்படக்கூடிய தொல்லைகளையும் வற்புறுத்தி ஆன்மா உண்டென்பதை நிரூபிப்பர். இதனை மறுப்போர் ஆன்மா உண்டென்பதை ஒப்புக்கொள்வதால் ஏற்படும் தொல்லைகளையும், ஒப்புக்கொள்ளாவிடின் ஏற்படக்கூடிய வசதிகளையும் வற்புறுத்துவர். இவருள் ஆன்மாவை ஒப்புக்கொள்வோருள் மிக முன்னணியில் நிற்போரே சைவ சித்தாந்திகள்.

**ஆன்மாவை ஒப்புக்கொள்ளாதோர்**

இந்திய மதங்களுள்ளே ஆன்மாக்கள் உள என்பதை ஒப்புக்கொள்ளாதவற்றுக்கு உதாரணமாக மூன்று பெரும் மதங்களைக் குறிப்பிடலாம். இவற்றுள் மிக முக்கியமானது உலகாயதம். இம்மதத்தினர் கருத்து பாக்கு, வெற்றிலை, சுண்ணாம்பு மூன்றும் சேரும்போது ஒரு சிவப்பு நிறம் உண்டாவது போல், பஞ்ச பூதங்களின் சேர்க்கையினால் நமது உடல் உற்பத்தியாகும்பொழுது அச்சேர்க்கையின் விளைவாக ஒரு சக்தியும் உண்டாகி, உடல் அழியும்போது அச்சக்தியும் அழிந்துவிடுகின்றது என்பது. இவர்களுக்கு அடுத்தபடியாக இக்கட்சியிலுள்ளவர்கள் பௌத்தர்கள். பௌத்த மதத்திலே முக்கியமான ஒரு பிரிவு மாத்தியமிகம் எனப்படும். இதற்குச் சூன்யவாதம் என இன்னுமொரு பெயருமுண்டு. சூன்யம் என்றால் ஒன்றும் இல்லை என்பது பொருள். இம்மதத்தவர், அடிப்படையில் ஒன்றுமே இல்லை என வாதிப்போர். பொதுவாகப் பௌத்தர்கள் அனைவரும் ஆத்மா என நிலையான பொருள் ஒன்று கிடையாது என வாதாடுவர். அதனால்தான் பௌத்த மதத்துக்கு அநாத்ம வாதம் என்ற பெயரும் ஏற்படலாயிற்று. அநாத்மா வாதத்

துக்கு ஆத்மா இல்லை என்பதே பொருள். பௌத்த மதத்திற்கு இடப்பட்ட இப்பெயர் பெரிதும் சிந்தித்தற்குரியது. பௌத்தத்திற்கு அடுத்தாற்போலுள்ளது வேதாந்தம். ஆனால், வேதாந்திகளுக்கும் ஆன்மாவை ஒப்புக்கொள்ளாத ஏனையோருக்குமிடையே பெரிய வேற்றுமை ஒன்றுண்டு. வேதாந்திகள் ஆன்மாவே கிடையாது எனக் கூறுவதில்லை. ஏனையோர் ஓர் ஆன்மாக்கூடக் கிடையாது எனக் கூற, வேதாந்திகள் ஒரே ஓர் ஆன்மா மட்டுமே உண்டு எனச் சாதிப்பர். இதனாலேதான், இவர்களுக்கு ஏகான்மவாதிகள் என்ற பெயரும் ஏற்படலாயிற்று. ஏகம் என்பதன் பொருள் ஒன்று. இவர்கள் கொள்கைப்படி உண்மையில் உள்ளது ஆக ஒரே ஓர் ஆன்மா மட்டுந்தான். அதுவே பரமான்மா. அதுவே பல சீவான் மாக்களாகத் தோன்றுகின்றது. எனவே, நாம் பொதுவாக நினைப்பது போல ஒவ்வோர் உடலோடும் நித்தியமான ஓர் ஆன்மா உண்டு என்பதை இவர்கள் ஒப்புக்கொள்ளுவதில்லை. இதனாலேதான் இவர்கள் சைவ சித்தாந்திகளுக்கு எதிர்க்கட்சியிலே சேர்க்கப்பட வேண்டியவர்களாகின்றனர். இம்மூவர் கொள்கைகளும் முன்பு விளக்கப்பட்டன. சைவ சித்தாந்திகள் கொள்கை இவர்களது கொள்கைக்கு நேர் மாறானது. சைவ சித்தாந்திகள் கொள்கைப்படி ஆன்மா ஒன்றல்ல; ஆன்மா பல. அவற்றுள் ஒன்றாவது இன்னொன்றன் தோற்றமன்று, யாவுமே உண்மை. ஒவ்வோர் உடலோடும் உள்ள ஒவ்வோர் ஆன்மாவும் உண்மையானது; நித்தியமானது. ஆன்மாவைப்பற்றிக் கூறும் சிவப்பிரகாசச் செய்யுள், "எண்ணரிதாய் நித்தமாய்" என்றே தொடங்குகின்றது.

### மூன்று பிரிவுகள்

இதுவரை கூறியவற்றை இன்னொரு விதமாகவும் நோக்கலாம். அடிப்படையில் ஒன்றுமே இல்லை என்னும் கருத்தையுடைய அநாத்மவாதக் கொள்கையை முதலில் குறிப்பிட்டோம். ஒரேயோர் ஆன்மா மட்டுமே உண்மை

என்னும் ஏகான்மவாதத்தை அடுத்தாற்போல் கண்டோம். அதையடுத்து ஆன்மாக்கள் எண்ணரியன என்னும் அனேகான்மவாதம் எனத் தக்க சைவ சித்தாந்தக் கருத்தைக் கண்டோம். சைவ சித்தாந்திகள் ஆன்மாவைப்பற்றி என்ன கூறுகின்றனர் என்பதைக் கூறத் தொடங்கிய நாம் அநாத்மவாதம், ஏகான்மவாதம் ஆகிய ஏனையவற்றைக் கூறக் காரணமென்ன என்ற வினா எழலாம். சைவ சித்தாந்திகள் ஏனையோர் கொள்கையிலிருந்தே தமது கொள்கைக்குச் செல்கின்றனர். ஆன்மாவைப்பற்றி மாறுபட்ட கருத்துகளை யுடையோரை ஒவ்வொருவராகக் குறிப்பிட்டு, அவர்களது கொள்கைகள் பொருந்தா என மறுப்பதிலேயே தொடங்கு கின்றது, தமிழிலே சைவ சித்தாந்த மூல நூலாகிய சிவஞான போதத்திலே ஆன்மாபற்றிக் கூறும் முதற்சூத்திரம்.

ஆன்மாபற்றிப் பிறரது பிழையான கொள்கைகளை மூன்று பிரிவுகளில் அடக்கலாம். ஆன்மாவே இல்லை என்பது முதற்பிரிவு. ஆன்மா உண்டு என்பதை ஒப்புக்கொண்டு, தேகந்தான் ஆன்மா அல்லது மனந்தான் ஆன்மா என உண்மையில் ஆன்மா அல்லாததை ஆன்மாவாகக் கொள்வது இரண்டாவது பிரிவு. இவைகளுள் எதுவும் அல்ல ஆன்மா இவை எல்லாவற்றுக்கும் அடிப் படையானது ஆன்மா என ஒப்புக்கொண்டு, அந்த ஆன்மா அநாதியாயுள்ளது அல்ல; குறிப்பிட்ட ஒரு காலத்தில் ஆண்டவனாற் படைக்கப் பட்டது எனக் கொள்வது மூன்றாவது பிரிவு. இவற்றுள் எதுவுமே சைவ சித்தாந்திகளுக்கு உடன்பாடல்ல.

### இல்லை என்பதே உண்டு என்பதற்கு அத்தாட்சி

மேலே குறிப்பிட்ட சிவஞான போதச் சூத்திரத்தின் முதற்பகுதி ஆன்மா இல்லை என வாதிக்கும் சூன்யவாதி களை மறுக்கின்றது. ஆன்மா இல்லை என அவர்கள் வாதிப்பதே ஆன்மா உண்டு என்பதற்கு ஆதாரம் என்கின்றது அச்சூத்திரம். "இலதென்றலின் உளது" என்பது சூத்திரத்தி லுள்ள வசனம். சைவ சித்தாந்திகள் சூன்யவாதிகளை மடக்கும் இந்த முறை மிகப் பொருத்தமானது. ஆன்மா

உண்டெனக் கூறுவோர் ஒவ்வொருவரது கூற்றையும் ஆராய்ந்து அவற்றை மறுத்து ஆன்மா இல்லையென முடிவு பண்ணுகின்றான் சூன்யவாதி. இவ்வாறு மற்றவர்களுடைய கொள்கைகளை ஆராய்ந்து, மறுத்து, ஆன்மா இல்லையென முடிவு பண்ணும் அறிவு எதுவோ அதுவே ஆன்மா என்கின்றனர், சைவ சித்தாந்திகள். இது பிரான்சு தேசத்துப் பிரபல தத்துவ ஞானியாகிய டெகாற்றெ என்பவரின் ஆராய்ச்சியை ஒத்திருக்கின்றது. டெகாற்றெ என்பவருக்குத் திடீரென ஒரு சந்தேகம் பிறந்தது. தாமும் தாம் காணும் பொருள்கள் அனைத்தும் பொய்யாயிருக்கலாமோ என்பது தான் அச்சந்தேகம். பின், நீண்ட ஆராய்ச்சியில் ஈடுபட்டு அதன் பயனாக, ஏனைய யாவுமே பொய்யானபோதும் அவை யாவும் பொய்யெனச் சந்தேகிப்பவன் மட்டுமாவது உண்மையாயிருத்தல் வேண்டும் என்ற முடிவுக்கு அவர் வந்து சேர்ந்தார்.

### ஆன்மா எனப்படுவது யாது?

இனி, இத்தேகந்தான் ஆன்மா என வாதிப்பர் சிலர். இவர்களைத் தேகான்மவாதிகள் எனலாம். இவர்களை இவர்களது மொழிப் பிரயோகத்தைக்கொண்டே சைவ சித்தாந்திகள் மறுக்கின்றனர். எனது உடல் என நாம் பொது வாகக் குறிப்பிடும் வழக்கே, நான் வேறு, எனது உடல் வேறு என்பதை நன்கு உணர்த்துகின்றது. எனது உடல் என்று கூறும்போது உடலுக்குச் சொந்தக்காரனாகக் குறிப்பிடப் படுபவ்ன் யாரோ அவனே ஆன்மா.

இவ்வாறு இந்திரியங்களை ஆன்மா எனக் கருதும் இந்திரியான்மவாதி, அந்தக்கரணங்களை ஆன்மாவாகக் கருதும் அந்தக்கரணான்மவாதி, சூக்கும தேகத்தையே ஆன்மாவாகக் கருதும் சூக்குமதேகான்மவாதி, பிராணனை ஆன்மாவாகக் கருதும் பிராணான்மவாதி ஆகிய அனைவரை யும் மறுத்து, இவற்றுள் எதுவும் ஆன்மா அல்ல; இவற்றுக் கெல்லாம் வேறாக, இவற்றின் அடிப்படையாக உள்ளதும், இவை யாவும் தொழிற்பட உதவுவதும் எதுவோ அதுவே ஆன்மா எனச் சைவ சித்தாந்தம் நிலைநாட்டுகின்றது.

**ஆன்மாக்கள் படைக்கப்பட்டவை என்பது பொருந்துமா?**

இனி, இத்தகைய ஆன்மாக்கள் யாவும் குறிப்பிட்ட ஒரு காலத்தில் ஆண்டவனால் படைக்கப்பட்டன எனக் கொள்வது சிறிதும் பொருந்தாது. பொருந்தாமையைக் காட்ட எத்தனையோ ஆட்சேபணைகள் எழுப்பலாம். உதாரணத்துக் காக இரண்டொன்றை மட்டும் இங்குக் குறிப்பிடுவோம். இடையிட்டு உற்பத்தி செய்யப்பட்ட எதற்கும் அழிவுண்டு என்பது நியதி. எனவே, ஆன்மாக்கள் ஆண்டவனாலே படைக்கப்பட்டன எனக் கொண்டால், அவை நித்திய மானவை எனக் கொள்ள முடியாது. இது ஓர் ஆட்சேபணை. இனி, இறைவன் தேவை எதுவும் அற்றவன். அத்தகையவன் எதற்காக ஆன்மாக்களைப் படைக்கிறான்? இது இன்னொரு ஆட்சேபணை. அங்ஙனம் படைத்தவன் எதற்காகச் சில ஆன்மாக்களை நல்ல உடல்களோடும், சில ஆன்மாக்களைக் கூன், குருடு, நோய் முதலிய குறைபாடுகளுடைய உடல்களோடும் படைக்கிறான் என்பது மற்றோர் ஆட்சே பணை. இவை போன்ற இடர்ப்பாடுகளால்தாம் சைவ சித் தாந்திகள் ஆன்மாக்கள் படைக்கப்பட்டவையல்ல ; அவை என்றும் உள்ளவை என்ற முடிவுக்கு வந்துள்ளனர். அதுவு மன்றி, ஆன்மாக்களுக்குக் கிடைக்கும் உடல் வேறுபாட்டுக்கு அவை தத்தம் முற்பிறப்பிலே செய்த கன்மமே காரணம் என்றும், அத்தகைய கன்மங்களில் அவை ஈடுபடுவதற்குக் காரணம் அவைகளை அநாதியாகவே பற்றி நிற்கும் ஆணவம் என்றும் கண்டுகொண்டனர்.

**ஆன்மாவின் இயல்புகள்**

இங்குக் கூறியவற்றிலிருந்து சைவ சித்தாந்திகள் கருத்துப்படி ஆன்மாக்களின் இயல்பும் அவைகளின் இலட்சியமும் ஒரளவு புலனாகும். ஆன்மா என்ற

சொல்லுக்குப் பொருள் வியாபகமாய், நித்தமாய்ச் சித்தாய் உள்ளது என்பதாகும். வியாபகமாய் உள்ளது என்பதற்குப் பொருள் எங்கும் பரவியுள்ளது. நித்தமாய் என்பதன் பொருள் என்றும் உள்ளது. சித்தாய் என்பதற்குப் பொருள் அறிவுடையுது. இத்தகைய இயல்புகளையுடைய ஆன்மாவைச் செம்பைக் களிம்பு பற்றி இருப்பது போல, ஆணவம் என்னும் மலம் அநாதி தொட்டே பற்றி நிற்கின்றது. இதனை உணர்த்தவே சைவ சித்தாந்திகள் ஆன்மாவைப் பசு என்ற சொல்லால் குறிப்பிடுகின்றனர். பசு என்றால் கட்டுண்டது என்பது பொருள். ஆன்மாவினது எங்கும் பரந்து நிற்கும் நிலையைத் தடுத்து, அதனை அணுவாக்குவது இந்த ஆணவம். அறிவை இயல்பாகவுடைய ஆன்மாவின் அறிவைக் கெடுத்து அறியாமையில் அமிழ்த்துவதும் இந்த ஆணவமே. இது அநாதியாகவே ஆன்மாவைப் பற்றி நிற்பது என்பதை உணர்த்தவே இதனைச் சகசமலம் என்ற பெயரால் குறிக்கின்றனர். (சகசம்-கூடப் பிறந்தது)

ஆன்மாவினது இயல்புகளுள் முக்கியமானவை இரண்டு. அவற்றுள் ஒன்று, ஆன்மா ஒருபோதும் தானாகவே தனித்து நிற்பதில்லை என்பதாகும். அது எப்போதும் ஏதாவது ஒன்றைச் சார்ந்தே நிற்கும். பெத்த நிலையில் - அதாவது, கட்டுண்ட நிலையில் - ஆணவத்தைச் சார்ந்து நிற்கும். முத்தி நிலையில் - அதாவது, தளை நீங்கிய நிலையில் - இறைவனைச் சார்ந்து நிற்கும். ஆன்மாவின் மற்ற இயல்பு அது எதைச் சார்கின்றதோ அதன் தன்மையை அடைவதாகும். ஆணவத்தைச் சார்ந்து நிற்கும்போது ஆணவத்தின் இயல்பாகிய அறியாமையுள் அமிழ்கிறது என மேலே கண்டோம். அதைப்போல இறைவனைச் சாரும் போது இறைவனது இயல்புகளைப் பெற்று நிற்கும். ஆணவம் அசத்து. ஆணவத்தைச் சாரும்போது ஆன்மா தானும் அசத்தாகிவிடுகின்றது. இறைவன் சத்து; இறைவனைச்

சாரும்போது ஆன்மா தானும் சத்தாகிவிடுகின்றது. இங்ஙனம் ஆன்மா சத்தாகவும் அசத்தாகவும் மாறும் இயல்பையுடையது என்பதை உணர்த்த அதற்குச் **சதசத்** என்ற ஒரு பெயரையும் சைவ சித்தாந்திகள் இட்டுள்ளனர். மேகத்திலிருந்து விழும் தூய மழைத்துளி எந்த நிலத்தில் விழுகின்றதோ அந்த நிலத்தின் நிறத்தையும் தன்மைகளையும் அடைகின்றது. இதைப் போன்றதே ஆன்மாவின் இயல்பும், பளிங்கையும் ஆன்மாவுக்கு உவமையாகக் கூறுவதுண்டு. பளிங்கு எப்பொருளுக்குப் பக்கத்தில் வைக்கப்பட்டிருக்கின்றதோ அப்பொருளின் நிறத்தையே காட்டும்.

இதுவரை இங்குச் சுருக்கமாகக் கூறப்பட்டவற்றை நோக்க ஆன்மாவின் இலட்சியம் யாதாயிருக்க வேண்டுமென்பது கூறாமலே விளங்கும். தன்னை அறியாமையுள் அமிழ்த்தி அல்லற்படுத்தும் ஆணவ மலத்தினதும், அதன் தொடர்ச்சியாக எழும் கன்மம் மாயை ஆகிய ஏனைய மலங்களினதும் பிடியிலிருந்து தன்னை விடுவித்துச் சத்தாகியதும் சித்தாகியதும் ஆனந்தமாகியதுமாகிய பரம்பொருளைச் சாருவதே ஆன்மாவின் இலட்சியமாகும்.

**சுருக்கம்**

ஆன்மா என ஒரு பொருள் இல்லை; ஒரேயோர் ஆன்மா மட்டுமேயுளது; ஆன்மா நித்தியமானது அல்ல; ஆன்மா படைக்கப்பட்ட பொருள் ஆகிய இக்கருத்துகள் சைவ சித்தாந்திகளுக்கு உடன்பாடல்ல என்பதும், அவர்கள் கருத்துப்படி ஆன்மாக்கள் அநேகம் என்பதும், அவை யாவும் நித்தியமானவை என்பதும், ஆன்மா எனப்படுவது எது என்பதும், அதன் இயல்புகளும் இங்குக் கூறப்பட்டுள்ளன.

# சைவ சித்தாந்தம் - 5

"ஆன்மாவைப்பற்றிய விவரங்களை நான்கு பிரிவாக்கலாம்" என்று முந்தைய கட்டுரையிலே குறிப்பிட்டோம். ஆன்மாவின் உண்மை, ஆன்மாவின் இலக்கணம், அதன் இலட்சியம், அந்த இலட்சியத்தை அடைதற்கு வழி என்பனவே அந்த நான்கும். இவற்றுள் முதல் இரண்டையும் பற்றி முந்தைய கட்டுரையிலே விளக்கினோம். இங்கு மூன்றாவதும் நான்காவதுமாகிய ஆன்மாவின் இலட்சியத்தையும் அதனை அடையும் வழியையும் ஆராய்வோம்.

**கேவலாவத்தை**

ஆன்மாவுக்கு மூன்று நிலைகள் உண்டு. இந்த நிலைகளை அவஸ்தை அல்லது அவத்தை எனக் குறிப்பிடுவது வழக்கம். முதலாவது அவத்தை கேவலாவத்தை எனப்படும். ஆன்மாவின் இயல்புகளிலே முக்கியமானவை இரண்டு. ஆன்மா ஒருபோதும் தனித்து நிற்பதில்லை; எப்போதும் ஒன்றைச் சார்ந்தே நிற்குமென்பது ஒன்று. ஆன்மா எதைச் சாருகின்றதோ அதன் மயமாகிவிடும் என்பது மற்றது. இவற்றை மேலே கூறியுள்ளோம். கேவலாவத்தையில் ஆன்மா ஆணவத்தோடு மட்டும் சேர்ந்து அதன் மயமாகி நிற்கும். ஆன்மாவுக்கு ஆணவம் ஓர் அழுக்குப் போன்றது. இதனை உணர்த்தவே ஆணவத்தை மலம் என்ற சொல்லால் குறிப்பிடுவது வழக்கமாகிவிட்டது. இதனைவிட ஆன்மாவைப்பற்றி நிற்கும் மலங்கள் வேறும் இரண்டுண்டு. அவை கன்மமும் மாயையும் ஆகும். இம்மும் மலங்களுள்ளும் ஆணவமே மிகப் பொல்லாதது. சைவ சித்தாந்திகள் பேசும் தத்துவங்களுள்ளே ஆணவ மலம் மிக அடிப்படையானதும் மிக முக்கியமானதுமாகும். ஏனைய மதத்தினர் பலர் ஆணவ மலம் என ஒன்று உண்டு என்பதை

ஒப்புக்கொள்ளுவதில்லை. ஆணவத்தைச் சைவ சித்தாந்திகள் கொள்வது போலக் கொள்ளாமல், வேறுவேறு விதமாகக் கொள்வோரும் உளர்.

### ஆணவ மலம்

இந்த ஆணவ மலம் அநாதியாயே ஆன்மாவைப் பற்றி நிற்பது. இதனால் இதைச் சகசமலம், மூலமலம் என்ற பெயர்களாலும் குறிப்பிடுவதுண்டு. ஆன்மாவை ஆணவ மலம் பற்றி நிற்பதை விளக்குவதற்குச் சைவ சித்தாந்திகள் பல உதாரணங்களைக் காட்டுவர். அவற்றுள் மிகுதியும் கையாளப்படுவன செம்பிற்களிம்ப, நெல்லில் உமி, கடல் நீரில் உவர்த்தன்மை ஆகிய மூன்றும் ஆகும். செம்பைக் களிம்பு பற்றியிருப்பது போலவும், அரிசியை உமி மூடி யிருப்பது போலவும், கடல் நீரில் உவர்த்தன்மை செறிந் திருப்பது போலவும் ஆன்மாவை ஆணவம் இடைவிடாது பற்றியிருக்கின்றது. இவற்றைவிட ஆணவத்தை இருளோடு ஒப்பிடுவதுமுண்டு. ஒரு விதத்தில் ஆணவம் இருளை ஒத்திருப்பினும், இன்னொரு விதத்தில் ஆணவம் இருளை விடக் கொடியது. இருள் தன்னிடத்திலுள்ள பொருளை மறைக்கும், தன்னை மறைக்காது. ஆனால், ஆணவம் தன் செயலை மறைப்பது மட்டுமன்றித் தன்னையும் மறைத்துக் கொள்ளும். இருளில் மறைந்து கிடக்கும் பொருள்கள் நம் கண்ணுக்குப் புலனாகாவிடினும், அவற்றை மறைத்துக் கொண்டிருக்கும் இருளாவது நமக்குப் புலனாகும். ஆணவம் நமது அறிவை மறைக்கின்றது. அதே சமயம் தன்னையும் மறைத்துத் தனது செயலையும் மறைக்கின்றது. இருள் வெளிப்பட்டுத் தன்னைக்காட்டிக்கொண்டே தனது தொழிலைச் செய்கின்றது. ஆனால், ஆணவம் வெளிப் படாமல் தன்னை மறைத்துக்கொண்டே தனது தொழிலைப் புரிகின்றது. இதனாலேயே ஆணவம் என ஒன்று உண்டு என்பதையும், அதுவே நமது அறிவு பூரணமாகாமைக்குக்

காரணம் என்பதையும் நாம் உணர முடிவதில்லை. ஆன்மா ஆணவத்துள் அமிழ்ந்து ஆணவமே மயமாகக் கிடக்கும். இந்த நிலையில் அதற்கு அறிவு சிறிதுகூட இருப்பதில்லை. அறிவு இல்லை எனவே இச்சை, செயல் ஆகியவையும் இல. ஆன்மா இருக்கின்றது என்பதற்கே அறிகுறி இல்லாத அளவுக்கு அது ஒடுங்கிக் கிடக்கும்.

**சகலாவத்தை**

இங்ஙனம் ஒடுங்கிக் கிடந்த ஆன்மா, மாயை எனப்படும் ஒரு மூலப் பொருளிலிருந்து உற்பத்தியாகும் உடம்பையும் உலகையும் பெற்று இயங்கத் தொடங்கும். இதுவே, ஆன்மாவின் இரண்டாவது அவத்தை. இந்த அவத்தையிலே ஆன்மா ஆணவத்தோடு மட்டுமன்றிக் கன்மம், மாயை ஆகிய சகல மலங்களோடும் சேர்ந்து நிற்கின்றது. அதனால் இது சகலாவத்தை எனப்படும். கேவலம் என்பதற்குக் கருத்து 'மாத்திரம்'. ஆணவ மலத்தோடு மாத்திரம் சேர்ந்த நிலை கேவலாவத்தை. ஏனைய மலங்களோடு சேர்ந்த நிலை சகலாவத்தை. இந்த அவத்தையில் இச்சை, ஞானம், கிரியை ஆகிய மூன்றும் உண்டு. இதுவே மானிடராகிய நாம் அனைவரும் இருக்கும் நிலை. சகலாவத்தையிலிருந்து கேவலாவத்தைக்கும், கேவலாவத்தையிலிருந்து சகலாவத்தைக்கும் ஆன்மாக்கள் மாறிமாறிச் சென்று கொண்டிருக்கும். சகலாவத்தையிலிருந்து ஆன்மா கேவலாவத்தையை அடையக் காரணம் என்ன என்ற வினா எழலாம். சகலாவத்தையில் பிறந்து பிறந்து இறந்து இறந்து இளைப்புற்ற ஆன்மா இளைப்புச் சற்றுத் தீர்வதற்கே கேவலாவத்தையை அடைகின்றது என்பதே சைவ சித்தாந்திகள் கூறும் விடை. கேவலாவத்தையில் ஆன்மாவுக்கு அறிவே கிடையாது. சகலாவத்தையில் தனு கரணங்களின் துணையினால் ஆன்மா ஒரு சிறிது அறிவைப் பெற்றபோதும் அந்த அறிவு பூரண அறிவு ஆகாது. அந்த அறிவால் நிலையற்ற பொருள்களை - அதாவது, அசத்துப் பொருள்களை - மட்டுமே

அறிய முடியும். எனவே, இதுவும் தெளிவான அறிவல்ல. இது ஒரு மயக்கமான நிலை. நிலையற்றனவும், துன்பத்தைத் தருவனவுமாகிய உலக போகங்களை நிலையுள்ளன எனவும், இன்பம் தருவன எனவும் கருதி மயங்கி நிற்கும் ஒரு மயக்க நிலை. கேவலாவத்தையை இருள்நிலை எனக் கொண்டால், சகலாவத்தையை மருள் நிலை எனக் கொள்ளலாம்.

### சுத்தாவத்தை

அறியாமையையும் அரைகுறை அறிவையுமுடைய இந்த இரு நிலைகளும் நீங்கி ஆன்மா பூரண அறிவைப் பெறும் நிலையை அடைய வேண்டும். இதற்கு இறைவனுடைய அருள் வேண்டும். எனவே, இதனை அருள் நிலை எனக் கொள்ளலாம். இதுவே ஆன்மாவினது மூன்றாவது அவத்தை. இது சுத்தாவத்தை எனப்படும்.

### அவத்தைகளும் இறைவனது ஐந்தொழில்களும்

ஆன்மாக்களது இந்த மூன்று அவத்தைகளுக்கும் இறைவனது ஐந்து தொழில்களுக்கும் நேரடியான தொடர்புண்டு. இறைவனது அழித்தற்றொழிலால் ஆன்மா கேவலாவத்தையை அடைகின்றது. படைத்தல், காத்தல், மறைத்தல் ஆகிய முத்தொழில்களும் சகலாவத்தைக்கு ஏதுவாகின்றன. ஐந்தாவது கிருத்தியமாகிய அருளல், சுத்தாவத்தையை அடையத் துணையாகின்றது.

### இலட்சியம்

ஆணவம், கன்மம், மாயை ஆகிய மூன்றையுமே மலங்கள் என்ற சொல்லால் குறிப்பிடுவதிலிருந்தே ஆன்மாவின் இலட்சியம் யாதாயிருத்தல் வேண்டும் என்பது புலனாகும். இந்த மூன்று மலங்களிலிருந்தும் தன்னை விடுவிப்பதே ஆன்மாவின் இலட்சியமாதல் வேண்டும். இறைவனது துணை இருந்தாலொழிய இந்த இலட்சியத்தையடைய முடியாது என்பதே சைவ சித்தாந்திகள் துணிபு.

**நான்கு மார்க்கங்கள்**

இறைவனது துணையைப் பெறுவதற்குப் பொதுவாக நான்கு வழிகள் பேசப்படுகின்றன. சரியை, கிரியை, யோகம், ஞானம் என்பன இவற்றின் பெயர்கள். இவற்றுள் சரியை திருக்கோயிலைக் கூட்டி மெழுகலும், திருவிளக்கிட லும், திரு நந்தவனம் அமைத்தலும், பூக்கொய்து மாலை தொடுத்துக் கொடுத்தலும் ஆகிய திருப்பணிகளைச் செய்த லேயாகும். இந்த வழியைத் தாசமார்க்கம் எனக் குறிப்பிடுவதுமுண்டு. தாசன் என்றால் அடிமை அல்லது தொண்டன் என்பது கருத்து. இந்த மார்க்கத்திலே ஆன்மா இறைவனுக்குத் தொண்டன் என்ற பாவனையிலே பணி புரிகின்றது. கிரியை இறைவனை அருச்சிப்பது, போற்றுவது போன்றவற்றைச் செய்வதாகும். இதனைப் புத்திரமார்க்கம் எனக் குறிப்பிடுவர். ஆன்மா புத்திரனது நிலையையொத்த ஒரு நிலையை அடைகின்றது. அடுத்ததாகிய யோக நிலை ஒரு நண்பனது நிலை. இதனைச் சகமார்க்கம் என்பர். ஈற்றதாகிய ஞானமார்க்கத்திலே ஈசுவரனைப்பற்றிய ஞானமே முக்கியமாகும். இது சன்மார்க்கம் எனப்படும். இவ்வழிகளைப் பின்பற்றுவதற்குக் கிடைக்கும் பலன்களாக முறையே சாலோகம், சாமீபம், சாரூபம், சாயுச்சியம் என்பனவற்றைக் கூறுவர். சாலோகம் என்பது ஒரே உலகம். அதாவது இறைவனது உலகத்தை அல்லது இறைவன் இருக்குமிடத்தையடைதல். சாமீபம், இறைவனுக்கு அண்மையை அடைதல். சாரூபம், ஒரே ரூபம். அதாவது இறைவனது ரூபத்தைப் பெறுதல். சாயுச்சியம் எனப்படுவது இறைவனோடு இரண்டறக் கலக்கும் நிலை. இந்த வழிகள் ஒவ்வொன்றுக்கும் சிறந்த எடுத்துக்காட்டாக ஒவ்வொரு சமய குரவரைக் குறிப்பிடும் வழக்கமுண்டு. உதாரணமாகத் தாசமார்க்கத்துக்கு நாவுக்கரசரும், புத்திர மார்க்கத்துக்கு ஞானசம்பந்தரும். நட்பு மார்க்கத்துக்குச் சுந்தரரும், சன்மார்க்கத்துக்கு மாணிக்கவாசகரும் எடுத்துக்காட்டுகள் ஆவர்.

**ஆன்மா பக்குவப்படுதலும் இறைவன் வெளிப்படுதலும்**

இந்த மார்க்கங்களை முறையாக அனுட்டித்தால் **இருவினையொப்பு** என்ற நிலை ஏற்படும். இருவினையொப்பு என்பது விருப்பு வெறுப்பற்ற ஒரு நிலை. ஓட்டையும் பொன்னையும் சமமாகக் கருதக்கூடிய ஒரு மனோநிலை. இதனையடுத்து **மலபரிபாகம், சத்திநிபாதம்** என இரு நிலைகளைச் சித்தாந்தம் பேசுகின்றது. இருவினையொப்பு ஏற்படுவதே மலங்கள் விட்டு நீங்கப்போவதற்கு அறிகுறி. மலங்கள் நீங்கும் நிலையினை மலபரிபாகம் என்பர். அதே சமயம் அதற்கு அனுசரணையாக இறைவனது அருட்சக்தியும் ஆன்மாவின்மேல் விழுகின்றது. இந்த அருள் வீழ்ச்சியே சத்திநிபாதம் எனப்படுவது. இறைவனது அருளின் துணை கொண்டே இறைவனைக் காண முடியும். ஒரு பொருளை ஆன்மா காண வேண்டுமானால் அப்பொருளுக்கும் ஆன்மா வுக்குமிடையே இருக்கும் கண்களின் துணைகொண்டே அதனைச் செய்ய முடியும். அதைப் போலவே, ஆன்மா இறைவனைக் காணுவதற்கு இறைவனுக்கும் ஆன்மாவுக்கு மிடையே இறையருள் நின்றால்தான் முடியும். இருளில் வழிச்செல்வோர். வழி தெரிய வேண்டுமானால் விளக்கை முன்னால் வைத்துக்கொண்டு செல்லவேண்டும். இதைப் போலவே இறைவனைக் காண விழையும் ஆன்மா திரு வருளை முன்னுக்கு விட்டுத்தான் அதனைப் பின்பற்றுதல் வேண்டும். பாலிலேயே நெய் இருக்கிறது. எனினும், காய்ச்சிக் கடையும்வரை அந்த நெய் வெளிப்படுவதில்லை. அதைப் போலவே, இறைவன் நம் எல்லோருள்ளும் உளன். உளனாயினும் அவனை நாடுவோருக்கே அவன் வெளிப் படுபவன். சூரியன் உதித்ததும் எல்லாத் தாமரைகளும் விரிவதில்லை. பக்குவமான தாமரை மொட்டுகளையே சூரியன் மலர்விப்பன். அதைப் போலவே பக்குவப்பட்ட ஆன்மாக்கள் மட்டுமே இறைவனது சன்னிதியால் பயன்

படவல்லன. இவ்வாறு பக்குவப்பட்ட ஆன்மாக்களுக்கு அவற்றின் பக்குவங்களுக்கு ஏற்ற கோலத்தோடு இறைவன் தோன்றி முத்தியை நல்குவன். இந்த உடலோடு இருந்த படியே முத்தியை அடையலாம் என்பது சைவ சித்தாந்தி களது கொள்கை. உடலோடு இருந்தபடியே முத்தியை அடைந்தவர்கள் சீவன்முத்தர்கள் எனப்படுவர்.

வீடுபேற்றின்பொருட்டுச் சைவ சித்தாந்தம் கூறும் சாதனைகளை இங்கு இதுவரை மிகச் சுருக்கமாகவே குறிப்பிட்டோம். இவற்றின் விவரங்களையும், தீட்சை, திருவைந்தெழுத்து, சிவாலய வழிபாடு, குரு வழிபாடு முதலியவற்றின் மகிமைகளையும் சித்தாந்த நூல்களிலும் தேவார திருவாசகங்களிலும் பரக்கக் காணலாம்.

## முத்தி

இனி, ஆன்மாக்களது உயர்ந்த இலட்சியமாகக் கருதப்படும் முத்தி எத்தகையது என்பதுபற்றி இரண்டொரு வார்த்தைகள் கூறுவோம்: "ஒன்றுமே இல்லாத நிலைதான் முத்தி ; துன்பம் துளியும் இல்லாத நிலையே முத்தி ; ஆன்மா கல்லைப்போல எவ்வித உணர்வுமின்றிக் கிடக்கும் நிலையே முத்தி; ஆன்மா தன் தனியியல்பை இழக்கும் நிலையே முத்தி" என ஒவ்வொரு மதத்தினரும் முத்தியைப் பற்றிய தமது கொள்கையை விதவிதமாகக் கூறுகின்றனர். சைவ சித்தாந்தம் அவைகளை ஒவ்வொன்றாக எடுத்து, அவைகளின் பொருந்தாமையைக் காட்டி மறுத்துத் தனது கொள்கையை நிலைநாட்டுகின்றது. சைவ சித்தாந்தத்தின்படி முத்தி, துன்பம் துளியும் இல்லாத எதிர்மறை நிலை மட்டுமன்றிப் பேரின்பமே மயமான உடன்பாட்டு நிலையும் ஆகும். இம்முத்தியிலே ஆன்மா இறைவனோடு இரண்டறக் கலந்தபோதும் தன் தனி இயல்பை முற்றாய் இழந்துவிடுவ தில்லை. இக்கலப்புக்குத் தமிழில் தாள் தலை என்ற இரு சொற்களின் புணர்ச்சியை உதாரணமாகக் காட்டுவது மரபு.

தலை ஆன்மாவையும் தாள் இறைவனையும் குறிப்பனவாகக் கொள்ளலாம். அதாவது, இறைவனது திருவடிகளில் ஆன்மாவின் தலை பொருந்துகிறது என்பதே கருத்து. தாளும் தலையும் தமிழ் இலக்கண விதிப்படி புணரும்போது 'தாடலை' ஆகும். 'தாள்' என்பதில் உள்ள `ள்' மறைய, தலையிலுள்ள `த்', `ட' ஆக மாறித் 'தாடலை' ஆகின்றது. இதனை இரு சொற்கள் எனக் கொள்ளவும் முடியாது; ஒரு சொல்லெனக் கொள்ளவும் முடியாது. ஒரு விதத்தில் இது ஒரு சொல் : இன்னொரு விதத்தில் இரு சொல். இதைப் போன்றதே இறைவனோடு ஆன்மா ஐக்கியப்படும் விதமும் என்பதே சித்தாந்த முடிவு. இறைவனும் ஆன்மாவும் இரண்டறக் கலக்கும் கலப்புக்குச் சிறந்த எடுத்துக்காட்டாக ஆன்ம போதமும் கண்ணொளியும் ஒன்று சேர்ந்து தொழிற்படுவதைக் குறிப்பிடுவது வழக்கம்.

இத்தொடர்பிலே அத்வைதம் என்ற சொல்லுக்குச் சைவ சித்தாந்திகள் கொடுக்கும் விளக்கத்தை நினைவுகூர்வது பொருத்தமாகும். அவர்கள் கொள்கைப்படி அவ்வைதத்திலுள்ள `அ' வின் கருத்து இல்லை என்பதன்று; அல்ல என்பதுதான் அதன் கருத்து. இதனை இராமானுச வேதாந்தத்தைப்பற்றிய கட்டுரையிலே குறிப்பிட்டுள்ளோம். முத்தியிலே ஆன்மா இறைவனோடு அத்வைதமாகக் கலந்துவிடுகின்றது என்பதன் கருத்து, அந்நிலையிலே எண்ணிக்கையில் இரண்டு பொருள்கள் இல்லை என்பதல்ல. தம் இயல்பிலே இரண்டும் இரண்டல்ல எனத் தக்க விதமாக அவை ஐக்கியப்பட்டுவிடுகின்றன என்பதே கருத்தாகும்.

### *சைவ சித்தாந்தத்தின் சிறப்பு*

முத்தியைப்பற்றியோ, ஆன்மாவைப்பற்றியோ, ஆணவத்தைப்பற்றியோ அல்லது வேறு எந்தத் தத்துவத்தைப்பற்றியோ சைவ·சித்தாந்திகள் கூறுவன எவையும் தம் இட்டப்படி மனம் போன போக்கிற்கூறப்பட்டவையல்ல என்பது

குறிப்பிடத்தக்கது. ஒவ்வொரு கொள்கையையும் சுருதி, யுக்தி, அனுபவம் ஆகிய மூன்று பிரமாணங்கள் மூலமும் எங்ஙனம் நிலைநாட்டியுள்ளனரென்பதை அறிய விழைபவர்களுக்குப் பதினான்கு சித்தாந்த சாத்திரங்களும் அவற்றையொட்டி எழுந்த இலக்கியங்களும் தெவிட்டாத நல்விருந்தாகும்.

சமயத்தையும் தத்துவ ஞானத்தையும் இணைத்து, ஆன்மாக்களின் நித்தியத்துவத்தையும் தனித்தன்மையையும் கெடுக்காது நிலைநாட்டி, இவ்வுலக வாழ்வையும் உண்மை யுடையதும் பயனுடையதுமாக்கி, இம்மை மறுமை இரண் டையும் சிறப்புடையன ஆக்கிய தனிச்சிறப்பு சைவ சித்தாந்தத்துக்கு மட்டுமேயுரியது. மேனாட்டாருள் இருவர் சைவ சித்தாந்தத்தைப்பற்றிக் கூறிய கூற்றோடு இக் கட்டுரையை முடிப்போம். ஜி. யு. போப், "இந்தியாவிலுள்ள மதங்கள் அனைத்திலும் சைவ சித்தாந்தமே மிக மேம்பட்டது என்பதில் ஐயமில்லை" என்கிறார்.

**கௌடி** என்பவர், "சைவ சித்தாந்தம் இந்திய சிந்தனைகளதும் உணர்வினதும் சிகரம்" என்கிறார்.

**சுருக்கம்**

ஆன்மாவுக்கு ஏற்படும் மூன்று வித அவத்தைகள் ; அவற்றின் காரணங்கள் ; அந்த அவத்தைகளிலிருந்து விடுபட்டு முத்தியை அடைவதற்குரிய நான்கு வழிகள் ; அம்முத்தியின் இலக்கணம் ; சைவ சித்தாந்தத்தின் தனிச் சிறப்புகள் ஆகியவை இங்கு விளக்கப்பட்டுள்ளன.

## சைவ சித்தாந்தம் - 6

### முப்பொருள்

சைவ சித்தாந்திகள் மூன்று பொருள்களைப்பற்றிப் பேசுவது வழக்கம். நமது சிந்தனைக்கும் ஆராய்ச்சிக்கும் உரிய விஷயம் அனைத்தையும் இந்த மூன்று பொருள்களுள்ளும் அடக்கலாம். இவற்றுள், முதலாவது பொருள் இறைவன். சைவ சித்தாந்திகள் இறைவனைப் பெரும்பாலும் பதி என்ற சொல்லால் குறிப்பிடுவர். பதி என்றால் தலைவன் என்பது கருத்து. சைவ சித்தாந்திகள் இறைவனைப்பற்றிக் கொண்டுள்ள கருத்துகளை முன்னரே குறிப்பிட்டுவிட்டோம். இரண்டாவது பொருள், ஆன்மா. சைவ சித்தாந்தத்திலே ஆன்மா பசு என்ற சொல்லாலேயே மிகுதியும் குறிப்பிடப்படுகின்றது. இப் பசுவைப்பற்றியும் முந்திய கட்டுரைகளிலே குறிப்பிட்டுள்ளோம். ஆன்மாவுக்குச் சைவ சித்தாந்திகள் வழங்கும் பசு என்ற இச்சொல்லைக் கவனித்தல் வேண்டும். பசு என்றால் கட்டுண்டது என்பது கருத்து. ஆன்மாவின் கட்டுண்ட நிலையையே பசு என்ற சொல் குறிக்கும். கட்டுண்டது எனவே, எதனால் கட்டுண்டது என்ற வினா எழுவது இயல்பு. இதற்குக் கிடைக்கும் விடை மூலம் சைவ சித்தாந்திகள் பேசும் மூன்றாவது பொருளை அடையலாம். ஆன்மா கட்டுண்டது பாசத்தினால் என்பர். ஆன்மாவின் பரிபூரணத்துவத்துக்குத் தடையாயிருக்கும் பொருள், பாசம். ஆன்மாவைப் பசு ஆக்குவது இப்பாசந்தான். இதுவே சைவ சித்தாந்தம் பேசும் மூன்றாவது பொருள். முதலிரண்டையும்பற்றி முந்தைய கட்டுரைகளிலே குறிப்பிட்டுவிட்டோம். எனவே, மூன்றாவதாகிய பாசத்தை இங்கு எடுத்துக்கொள்வோம்.

*பாசம்*

சைவ சித்தாந்தத்திலே பாசம் என்னும் சொல் மூன்று பொருள்களைக் குறிக்கும். அவை ஆணவம், கன்மம், மாயை என்பன. இவற்றைச் சற்று விளக்குதல் நலம். முதலில் மாயையை எடுப்போம். ஆன்மா உறையும் உடலும், அவ்வுடல் உறையும் இவ்வுலகும் ஆன்மாவுக்குப் பாசமாகும். ஆனால், உடலையும் உலகையும் நேரே பாசம் என்ற சொல்லாற்குறிப்பிடுவது குறைவு. உடலும் உலகும் உற்பத்தியாகும் போது எப்பொருளிலிருந்து உற்பத்தியாகின்றனவோ, பின் ஒடுங்கும்போது எப்பொருளில் ஒடுங்குகின்றனவோ அப்பொருளைத்தான் பாசம் என்ற சொல்லால் குறிப்பிடுவது வழக்கம். உடல், உலகம் ஆகியவற்றின் உற்பத்திக்கும் ஒடுக்கத்திற்கும் மூலகாரணமாயுள்ள பொருள் மாயை எனப்படும். இம்மாயை என்ற சொல் **'ம், யா'** என்ற இரு பகுதிகளால் ஆனது. ம் என்றால் ஒடுக்கம் என்பது, யா என்றால் விரிவு என்பதும் கருத்து. மாயை ஒரு பாசமாகும். ஆன்மா உடலோடு சேர்ந்த பின்தான் அதற்கு அறிவு ஏற்படும். அதற்குமுன் அது அறிவற்றுக் கிடக்கும். ஆன்மாவுக்கு மாயை ஒரு பாசம் என்னும்போது ஒன்றை நாம் கவனிக்க வேண்டும். ஆன்மா அறிவு பெறத் துணை செய்யும் மாயையைச் சித்தாந்திகள் பாசம் என்கின்றனர். ஏனெனில், மாயையிலிருந்து தோன்றும் உடலாலும், ஞானேந்திரியங்கள், அந்தக்கரணங்கள் ஆகியவற்றாலும் கிடைக்கும் அறிவு பூரண அறிவு அல்ல. அது நிலையில்லாத உலகை நிலையானது என எண்ணச்செய்து, அதில் ஆன்மாவைப் பற்றுவைக்கச்செய்யும் மயக்க அறிவு. இதனாலேதான், மாயையும் பாசம் எனப்படுகின்றது. மிகுதியும் துன்பத்துக்கே இடமான உடலுள்ளும் உலகினுள்ளும் ஆன்மா புகுந்து அல்லற்படுவதற்கு இரு காரணங்கள் உள. ஒன்று, ஆன்மாவோடு அநாதியாயேயுள்ள ஆணவம் எனப்படும் ஓர் அறியாமை.

மற்றது, ஆன்மா பிறவிதோறும் செய்யும் கன்மங்கள். எனவே, இவையும் ஆன்மாவுக்குப் பாசங்களாகும்.

**ஏனையோர் கொள்கைகள்**

இதுவரை குறிப்பிட்ட பதி, பசு, பாசம் ஆகிய மூன்றுமே சைவ சித்தாந்தத்தின் அடிப்படை. இம்முப்பொருளின் ஆராய்ச்சியுள்ளே சைவ சித்தாந்திகள் தத்துவப்பகுதி அனைத்தும் அடங்கும். சைவ சித்தாந்தம் இவற்றுள் எதையும் தோற்றமெனக் கருதுவதில்லை. மூன்றையும் உண்மையெனவே கருதுகின்றது. சைவ சித்தாந்தத்துக்கும் ஏனைய இந்திய மதங்களுக்குமிடையே உள்ள அடிப்படை வேற்றுமையை இங்குக் காணலாம். உண்மையெனச் சைவ சித்தாந்தம் வாதிக்கும் இம்மூன்று பொருளுள், ஒன்றுகூட உண்மை அல்ல என வாதிக்கும் இந்திய மதமும் உண்டு. இவற்றுள் ஒன்று மட்டுமே உண்மையென ஒப்புக்கொள்ளும் மதமும் உண்டு; இரண்டை மட்டும் ஒப்புக்கொள்ளும் மதமும் உண்டு. யார் யார் எதையெதை உண்மை என ஒப்புக்கொள்ளுகிறார்கள் என்பதைக் குறிப்பிடுவதன் மூலம் சைவ சித்தாந்தத்துக்கும் ஏனைய மதங்களுக்கும் அடிப்படையிலுள்ள வேற்றுமைகளை மிக எளிதாகக் காட்டிவிடலாம். ஒரு கோடியில், ஒன்றுமே உண்மையல்ல என்போர்; அதற்கு நேர் மறுகோடியில் யாவுமே உண்மையென்போர்; இவர்கள் இருவருக்குமிடையில் ஏனையோரை நிறுத்துதல் கூடும். அடிப்படையில் ஒன்றுமே உண்மை அல்ல எனக் கொள்வோருக்குப் பௌத்தருள் ஒரு சாரராகிய சூன்யவாதிகளை உதாரணமாகக் குறிப்பிடலாம். இவற்றுள் இரண்டை, - அதாவது, பசுவையும் - பாசத்தையும் ஒப்புக்கொள்ளுவோருக்குச் சாங்கியரை உதாரணமாகக் காட்டலாம். சாங்கியர் பிரகிருதி, புருடன் ஆகிய இரண்டு தத்துவங்களை மட்டுமே ஒப்புக்கொள்ளுவர். அவர்கள் பேசும் பிரகிருதி,

புருடன் ஆகிய இரண்டுக்கும் சைவ சித்தாந்திகள் பேசும் மாயை, ஆன்மா ஆகிய இரண்டையும் ஒப்பிடலாம். ஆனால், சாங்கியர் சைவ சித்தாந்திகளது மூன்றாவது தத்துவமாகிய பதியை ஒப்புக்கொள்ளுவதில்லை. ஒரேயொரு பொருளை மட்டும் உண்மையென ஒப்புக்கொள்ளுவோருக்கு வேதாந்திகளையும் உலகாயதரையும் உதாரணமாகக் கொள்ளலாம். ஆனால், இவர்களிருவரும் உண்மையென ஒப்புக்கொள்வது ஒரே பொருளையல்ல. வேதாந்திகள் பசுவையும், பாசத்தையும் தோற்றம் என ஒதுக்கி, ஆகப் பதியை மட்டுமே உண்மை என வாதிப்பர். உலகாயதர் பதியையும் பசுவையும் ஒதுக்கிவிட்டுப் பாசத்துள் ஒன்றாகிய உலகத்தை மட்டுமே உண்மை எனக் கருதுவர். இவர்கள் ஒவ்வொருவரும் தத்தம் கொள்கைகளுக்குக் கொடுக்கும் காரணங்களை அம்மதங்களைப்பற்றிய கட்டுரைகளிலே குறிப்பிட்டுள்ளோம். எனவே, இந்த ஒப்பிடுகையை இம்மட்டில் நிறுத்திச் சைவ சித்தாந்திகள் பேசும் பாசத்துக்கு மீண்டும் திரும்புவோம்.

**மாயை**

ஆணவம், கன்மம், மாயை ஆகிய மூன்று பாசங்களுள் ஆணவத்தைப்பற்றி முந்திய கட்டுரையிலே குறிப்பிட்டோம். மாயையைப்பற்றிப் பாசம் என்னும் தலைப்பிற்சில குறிப்பிட்டோம். மேலும் சில குறிப்புகளை இங்குக் குறிப்பிடுவோம். மாயை எனப்படுவது கண்ணுக்குப் புலப்படாத ஒரு சூக்குமப் பொருள். அதிலிருந்தே இவ்வுலகம் முழுதும் உற்பத்தியாகின்றது என்பதே சித்தாந்திகளது துணிபு. கண் முதலிய நமது ஞானேந்திரியங்கள் மட்டுமன்றி அவற்றைவிட நுட்பமான மனம், புத்தி முதலிய அந்தக் கரணங்கள்கூட மாயை எனப்படும் இம் மூலப் பொருளி லிருந்தே உற்பத்தியாகின்றன. மாயையினது இயல்பு களையும் இலக்கணங்களையும் மிகத் தெளிவாயும் சுருக்க

மாயும் சிவஞான சித்தியார் என்னும் நூல் கூறுகின்றது. ஆக, ஒரேயொரு மாயைதான் உள்ளது. அது நித்தியமானது; வடிவமற்றது. அதுதான் உலகத்திற்கு வித்து. அது அறிவற்ற சடப்பொருள். அது எங்கும் வியாபியாயுள்ளது. மாயை இறைவனுக்கு ஒரு சக்தி போன்றது; உயிர்களுக்கு உடம்பு களையும், உலகையும், அனுபவத்திற்குரிய பொருள்கள் அனைத்தையும் ஆக்கிக் கொடுப்பது. அதே சமயம் உயிர்களை மயக்குவதும் இம்மாயையே. இக்கருத்துகளைக் கூறும் செய்யுள் பின்வருமாறு:

"நித்தமாய் அருவாய், ஏக நிலையதாய், உலகத் திற்கோர்
வித்துமாய் அசித்தா யெங்கும் வியாபியாய் விமலனு க்கோர்
சத்தியாய், புவன போகந் தனுக ரணமும் உயிர்க்காய்
வைத்ததோர் மலமாய், மாயை மயக்கமும் செய்யு மன்றே"

### படைப்புப்பற்றி இருபெரும் நியதிகள்

இவ்விடத்தில் இரண்டு வினாக்களை எழுப்பலாம். உலகம் ஒரு காலத்தில் முற்றாக அழிந்து பின் தோன்றும் என்ற முடிவுக்குச் சித்தாந்திகள் எங்ஙனம் வந்தனர் என்பது முதல் வினா. இதற்கு விடையை இரண்டாவது கட்டுரை யிலே குறிப்பிட்டுவிட்டோம். உலகம் அங்ஙனம் ஒரு காலத்தில் உற்பத்தியானது என்பதை ஒப்புக்கொண்டாற்கூட அது மாயை எனப்படும் ஒரு சடப்பொருளிலிருந்துதான் சிருஷ்டிக்கப்பட்டது என ஏன் கொள்ள வேண்டும் என்பது இரண்டாவது வினா. சைவ சித்தாந்திகள் தமது கொள்கைக்கு ஆதாரமாக இருபெரும் நியதிகளை 'வற்புறுத்துகின்றனர். ஒன்றிலிருந்து இன்னொன்றை ஆக்க முடியுமேயொழிய, ஒன்றுமில்லாமற் சூன்யத்திலிருந்து எதையும் ஆக்க முடியாது. மரத்திலிருந்து ஒரு மேசையைச் செய்யமுடியுமே யொழிய, ஒன்றுமில்லாமலே ஒரு மேசையைச் செய்ய முடியாது. இது முதலாவது நியதி. ஒரு பொருளிலிருந்து

அதற்கு நேர்மாறான இயல்புடைய எதையும் உற்பத்தி செய்ய முடியாது என்பது இரண்டாவது நியதி. பாகல் விதையிலிருந்து பாகற்கொடியை உண்டுபண்ணலாமே யொழியச் சுரைக்கொடியை உண்டு பண்ண இயலாது. செய்பொருளின் இயல்புகள் அவற்றின் மூலப் பொருள்களில் இருக்க வேண்டும். காரியத்தின் தன்மைகள் காரணத்திலும் இருக்க வேண்டும். இந்த நியதிக்குச் சத்காரியவாதம் என்று பெயர். இதனைச் சாங்கியம்பற்றிய கட்டுரையிலே விரிவாக விளக்கியுள்ளோம். இந்த இருபெரும் நியதிகளைக்கொண்டே சைவ சித்தாந்திகள் நிலம், நீர், காற்று முதலிய சடப்பொருள் களாலாகிய சடவுலகுக்கு மூலமும் ஒரு சடப்பொருளாகவே இருத்தல் வேண்டும் என்னும் முடிவுக்கு வந்தனர்.

**உலகப் படைப்பைப்பற்றி ஏனையோர் கருத்துகள்**

உலகம் எதிலிருந்து, எங்ஙனம் படைக்கப்பட்டது என்பதைப்பற்றி ஏனைய மதத்தினர் கூறுவனவற்றைச் சைவ சித்தாந்திகளது கொள்கையோடு ஒப்பிடுவது இங்குப் பொருத்தமாகும். அங்ஙனம் ஒப்பிட்டால் சைவ சித்தாந்தக் கொள்கையின் சிறப்பும் ஓரளவு புலனாகும். மேல்நாட்டினர் பலர் ஆண்டவன் உலகை ஒனறுமிலாமையாகிய சூன்யத்தி லிருந்தே படைத்தனன் என்பர். இது பொருந்தாது என்பது சொல்லாமலே விளங்கும். பிரம்மம் மட்டுமே உள்பொருள் என வாதிக்கும் வேதாந்திகள் பிரம்மத்திலிருந்தே இச்சட உலகு தோன்றுகின்றது என்பர். அறிவே மயமாய பிரம்மத் திலிருந்து அதற்கு நேர்மாறான இயல்பையுடைய இச்சட உலகு எங்ஙனம் தோன்றுகின்றது என வினவின், சிலந்தி யிடமிருந்து நூல் வருவதுபோல் என அவர்கள் விடை பகருவர். சிலந்தி சீவனுள்ள பொருளாயினும் அது உற்பத்தி செய்யும் நூல் சடப்பகுதியாகிய அதன் உடலிலிருந்தே உற்பத்தியாகின்றது. எனவே, சிலந்தியினிடமிருந்து நூல் உற்பத்தியாவது போலச் சித்தாகிய பிரம்மத்திலிருந்து சடமாகிய உலகம் உற்பத்தியாகின்றது என்பது பொருந்தாது.

சாங்கியர், பிரகிருதி எனப்படும் ஒரு மூலப் பொருளிலிருந்தே சட உலகம் அனைத்தும் உற்பத்தி யாகின்றது என்பர். ஆனால், இறைவன் ஒருவன் உளன் என்பதை அவர்கள் ஒப்புக்கொள்ளுவதில்லை. எனவே, அவர்கள் பேசும் சடப்பொருளாகிய பிரகிருதியை இயக்குபவர் யார், அதிலிருந்து உலகைப் படைப்பவர் யார் என்ற வினாக்களுக்கு விடை கூறுவதில் அவர்களுக்கு வில்லங்கமுண்டு.

உலகப் படைப்பைப்பற்றிச் சைவ சித்தாந்திகளின் கொள்கையை ஏனையோர் கொள்கைகளோடு ஒப்பிடு முகமாகச் சில உதாரணங்களை இதுவரை குறிப்பிட்டோம். ஒரு பானையைச் செய்வதற்கு மண் முதற்காரணம் ; குயவன் நிமித்த காரணம் ; அவன் உபயோகிக்கும் கருவிகள் துணைக்காரணம். இதைப் போலவே, இவ்வுலகுக்கு மாயை முதற்காரணம் ; இறைவன் நிமித்த காரணம் ; அவனுடைய சக்தி துணைக்காரணம். இதுவே சைவ சித்தாந்திகளின் கொள்கையின் சுருக்கம். எங்ஙனம் பெரிய ஆலமரத்தின் அம்சங்கள் யாவும் சிறிய வித்து ஒன்றுள் அடங்கிக் கிடக்கின்றனவோ, அங்ஙனமே இவ்வுலகின் அம்சங்கள் யாவும் சூக்குமப் பொருளாகிய மாயையுள் அடங்கிக் கிடக்கின்றன. இம்மாயையை இறைவன் தனது சக்தியினால் இயக்க, இதிலிருந்து படிப்படியாக 36 தத்துவங்கள் தோன்று கின்றன. இங்கு தத்துவங்கள் எனப்படுவன, மாயையிலிருந்து தோன்றும் பொருள்கள். இவற்றுள் கடைசியாகத் தோன்று வனவே பஞ்சபூதங்கள். உலகிலுள்ள சடப்பொருள்கள் மட்டுமன்றி நமது புத்தி, சித்தம், அகங்காரம் போன்ற நமது உளதத்துவங்கள்கூட மாயையிலிருந்து உற்பத்தியாகின்றன என்பது குறிப்பிடத்தக்கது. இத்தத்துவங்களின் பெயரையும் இவை உற்பத்தியாகும் ஒழுங்கையும் சைவ சித்தாந்த நூல்கள் மிக விவரமாகக் கூறுகின்றன. அதுமட்டுமன்றி அம்முப்பத்தாறு தத்துவங்களுள் ஒவ்வொன்றும் எவ்வெவ் விதமாகப் பயன்படுகின்றன என்பதை விளக்கி,

அவையாவுமே இன்றியமையாதன என்பதற்குத் தக்க காரணங்களும் கூறுகின்றன. அவைகளை நாம் இங்கு விவரிக்கவில்லை.

**மாயையும் பிரகிருதியும்**

சைவ சித்தாந்திகளைப் போலவே சாங்கியர் என்போரும் உலகம் சடமான ஒரு மூலப் பொருளிலிருந்து தோன்றுகின்றது எனக் கருதுகின்றனர் என மேலே குறிப்பிட்டோம். அப்பொருளைச் சாங்கியர் பிரகிருதி என்ற சொல்லால் குறிப்பர். ஆனால், சைவ சித்தாந்திகள் பேசும் மாயைக்கும் சாங்கியர் பேசும் பிரகிருதிக்கும் சில முக்கிய வேற்றுமைகள் உண்டு. சாங்கியரது பிரகிருதியிலிருந்து ஒன்றிலிருந்து ஒன்றாக 24 தத்துவங்கள் தோன்றுகின்றன. ஆனால், சைவ சித்தாந்திகள் பேசும் மாயையிலிருந்து 36 தத்துவங்கள் தோன்றுகின்றன. கடைசித் தத்துவம் இரு சாராருக்கும் ஒன்றுதான். எனவே, சைவ சித்தாந்திகளது 36ஆவது தத்துவம் சாங்கியரது 24ஆவது தத்துவமாகின்றது. சைவ சித்தாந்திகளது 13ஆம் தத்துவமே சாங்கியரது முதலாவது தத்துவமாகிய பிரகிருதி. எனவே, சைவ சித்தாந்திகள் சாங்கியரைவிட இத்துறையிலே மிக ஆழமாகச் சென்றிருக்கின்றனர் என்பது தெளிவு. சாங்கியர் ஒப்புக்கொள்வதிலும் பார்க்க மேலும் 12 தத்துவங்களைக் கைக்கொள்ள வேண்டியதற்குரிய காரணங்களையும் சைவ சித்தாந்திகள் விவரமாகக் கொடுத்துள்ளனர். சைவசித்தாந்திகள் மாயையைச் சுத்த மாயை, அசுத்த மாயை, பிரகிருதி மாயை என மூன்றாகப் பிரித்துச் சுத்தமாயையோடு மட்டுமே இறைவனுக்கு நேரடியான தொடர்பு உண்டென்றும், ஏனைய மாயைகளுக்கும் இறைவனுக்கும் நேரடியான தொடர்பு கிடையாது என்றும் கூறுவர். ஆனால், சாங்கியரது பிரகிருதியிலே இத்தகைய பாகுபாடு எதுவுமே கிடையாது. இவை, சைவ சித்தாந்திகளது மாயைக்கும் சாங்கியரது பிரகிருதிக்கும் உள்ள முக்கிய வேற்றுமைகளுட்சில.

**சைவ சித்தாந்திகளது மாயையும்**
**வேதாந்திகளது மாயையும்**

இனி, சைவ சித்தாந்திகள் பேசும் மாயைக்கும் வேதாந்திகள் பேசும் மாயைக்குமுள்ள வேற்றுமையை ஆராய்வோம். இருதிறத்தாரும் மாயை என்ற ஒரு பொருளைப்பற்றிப் பேசுகின்றனர். சைவ சித்தாந்தத்தைவிட வேதாந்தத்திலேதான் இம்மாயை மிக முக்கியமானதாகத் தோன்றுகின்றது. ஏனெனில், வேதாந்திகளுக்கு மாயாவாதிகள் என்று ஒரு பெயரும் வழங்குகின்றது. வேதாந்தத்திலே மாயை, அறியாமை என்ற கருத்திலேயே பெரிதும் வழங்குகின்றது. ஒரு பிரம்மம், பல உயிர்களாகவும் உலகாகவும் தோன்றுவதற்குக் காரணமாகிய ஒரு மயக்கந்தான் மாயை. ஆனால், சைவ சித்தாந்தத்தில் சடவுலகுக்குக் காரணமான ஒரு சடப்பொருளே மாயையாகும். வேதாந்திகளுக்கு மாயை, உளதோ இலதோ என விவரிக்க முடியாத ஓர் அநிர்வசனீயப்பொருள். ஆனால், சைவ சித்தாந்திகளுக்கு, மாயை உளது என அறுதியிட்டுக் கூறக்கூடிய ஓர் உள் பொருள். இவையே இவர்களுக்கிடையே மாயைபற்றிய கொள்கையிலேயுள்ள முக்கிய வேற்றுமை.

**சுருக்கம்**

பதி, பசு, பாசம் என்பனவே சைவ சித்தாந்திகள் பேசும் முக்கியமான மூன்று பொருள்கள் என்பதும்; அவற்றுள் பாசம் என்ற சொல் ஆணவம், கன்மம், மாயை என்ற மூன்று பொருள்களைக் குறிக்கும் என்பதும்; உடலும் உலகமும் எதிலிருந்து தோன்றுகின்றனவோ அதுவே மாயை எனப்படுவது என்பதும்; இதனைப் பாசம் என்பதற்குக் காரணங்கள் எவை என்பதும்; இம்மாயைக்கும், சாங்கியரது பிரகிருதிக்கும், வேதாந்திகளது மாயைக்குமுள்ள வேற்றுமைகள் எவை என்பதும் இங்குக் கூறப்பட்டுள்ளன.

## சைவ சித்தாந்தம் - 7

### மும்மலம்

ஆன்மாக்கள் அடையும் துன்பங்களுக்கும், ஆன்மாக் களது குறைபாடுகளுக்கும் அவைகளை அநாதியாயே பீடித்து நிற்கும் மலங்கள்தாம் காரணம் என்பது சைவ சித்தாந்தம். மூன்று மலங்களைப்பற்றிச் சைவ சித்தாந்தம் பேசுகின்றது. ஆணவம், கன்மம், மாயை என்பன அவற்றின் பெயர்கள். இம்மும்மலங்களையும் சேர்த்துப் பாசம் என்ற ஒரு சொல் லால் குறிப்பிடுவது வழக்கம். இம்மும்மலங்களும் ஆன்மா வோடு சேர்ந்திருப்பதை விளக்குவதற்கு நல்லதோர் எடுத்துக் காட்டைச் சைவ சித்தாந்திகள் கையாளுவது வழக்கம். நெல்லிலே முளையும், தவிடும், உமியும் இருப்பன போலவே ஆன்மாவோடு இம்மூன்று மலங்களும் சேர்ந்திருக்கின்றன. இதனைச் சிவப்பிரகாசம் எனப்படும் சைவ சித்தாந்த நூல், "உயிர் உண்டாவே யுளது மலம். மலமுளதா வொழிந்த வெல்லா நெல்லின் முளை தவிடுமிபோல நாதியாக நிறுத் திவிடுவர். இது சைவம் நிகழ்த்துமாறே" எனக் கூறுகின்றது. இதே கருத்துத் திருமந்திரம் எனப்படும் நூலிலும் காணப் படுகின்றது. இம்மூன்றனுள் முளையைப் போன்றது எது, தவிட்டைப் போன்றது எது, உமியைப் போன்றது எது என அறிதல் வேண்டும். முளையைப் போன்றது கன்மம். தவிட்டைப் போன்றது மாயை. உமியைப் போன்றது ஆணவம். எனவே, அரிசி ஆன்மாவுக்கு உவமையாகின்றது. அடுத்து ஆணவம், கன்மம், மாயை ஆகிய மூன்றும் எந்த விதத்தில் உமி, முளை, தவிடு ஆகிய மூன்றையும் நிகர்க்கின்றன என்பதை விளக்குதல் வேண்டும். சிவப்பிரகா சத்துக்குப் புத்துரை எழுதிய ஆசிரியர் அவற்றைப் பின்வரு மாறு விளக்குகின்றார்: "நெல்லிலுள்ள முளைத்தற்சக்தி முளையைத் தோற்றுவிக்குமாறு போலக் கன்ம மலம்

உயிரினிடத்துச் சுக துக்கங்களை முதற்காரணமாய் நின்று தோற்றுவிக்கும். தவிடு முளைத்தற்கு அனுகூலஞ்செய்து உடனிற்குமாறு போல, மாயா மலம் அச்சுகதுக்கங்கள் தோன்றுதற்குத் துணைக்காரணமாய்த் தன் காரியமாகிய தனுகரணம் முதலியவற்றையும் உயிரையும் அசைவித்து நிற்கும். உமி அம்முளை தோன்றுதற்கு நிமித்தகாரணமா யிருப்பது போல ஆணவ மலம் அச்சுகதுக்கத் தோற்றத்துக்கு நிமித்த காரணமாய் நின்று அவற்றை முறுகுவித்து உயிர் நுகருமாறு நிலைபெறுத்தும்." இவை அவ்வாசிரியரது விளக்கம். இங்கு ஆன்மாவின் சுகதுக்கங்களுக்கு ஆணவம், கன்மம், மாயை ஆகிய மூன்று மலங்களும் நிமித்தம், முதல், துணை ஆகிய மூன்று காரணங்களாக அமைவது குறிப்பிடத் தக்கது.

இவற்றுள் ஆணவத்தைப்பற்றியும், மாயையைப்பற்றி யும் முந்திய கட்டுரைகளிலே குறிப்பிட்டுள்ளோம். இக்கட்டுரையிலே கன்மத்தை எடுத்துக்கொள்ளுவோம். இக்கன்மம் இந்திய தத்துவ ஞானம் அனைத்துக்கும் மிக அடிப்படையான ஒரு தத்துவம். இக்கன்மத்தைக்கொண்டு தான் (உலகாயதம் தவிர்ந்த) இந்திய மதங்கள் பலவும் ஆன்மா அழிவற்றது; அதற்கு முற்பிறப்புண்டு என்ற பேருண்மைகளை நிலைநாட்டுகின்றன. இந்திய மதங்களுள் ளும் சைவ சித்தாந்தத்துக்கு இக்கன்மம் இன்னும் அதிக முக்கியமானது. கடவுள் உண்டென்பதை நிரூபிப்பதற்கு அவர்கள் காட்டும் முக்கிய காரணங்களுள் ஒன்று, இக்கன்மத்தையே ஆதாரமாகக் கொண்டது.

### கன்மம் என்பதன் பொருள்

சைவ சித்தாந்தம் கன்மத்தைப்பற்றிக் கூறுவதை ஆராயுமுன் கன்மம் எனப்படுவது என்ன என்பதைச் சிறிது விளக்குவது நன்று. கன்மம் என்பதும் கருமம் என்பதும் ஒன்று

தான். கன்மம் என்றால் வினை அல்லது செயல் என்பது பொருள். நாம் செய்யும் செயல்கள் யாவும் கன்மங்களே. ஆனால், தத்துவ ஞானவுலகிலே கன்மம் என்ற சொல் சற்று விரிந்த கருத்துடையது. ஒவ்வொரு செயலுக்கும் ஒரு நோக்கமுண்டு; பலனுண்டு. அப்பலனை அனுபவித்தலும் ஒரு செயலாகும். இவை அனைத்தையுமே கன்மம் என்ற சொல் குறிக்கும். செயல் மட்டுமன்றி, எண்ணம், சொல் ஆகியவை யும் கன்மத்துள் அடங்கும். எல்லாச் செயல்களுக்கும் பலன் களுண்டு. அப்பலன்கள் செய்வதனைச் சேரும். சில பலன்கள் உடனேயே சேரும். சில செயல்களின் பலன்கள் சில காலம் சென்று சேரும். இந்த உண்மைகளைப் பொதுவாக எல்லோரும் ஒப்புக்கொள்வர்.

### கன்மமும் பிறப்புகளும்

ஒரு பிறப்பில் ஒருவன் செய்யும் செயல்களின் பலன்கள் அனைத்தையும் சில சமயம் அந்தப் பிறப்பிலே அனுபவிக்க முடியாமற்போதல் கூடும். அதனால், அவன் அப்பலன்களுள் எஞ்சியவற்றை அனுபவிப்பதற்காகவே பின்னும் ஒரு பிறப்பை எடுக்க வேண்டி நேரிடும். அப் பிறப்பிலே அவன் முந்தைய பிறப்பிலே செய்த வினையின் பலன்களை அனுபவிப்பன்; அங்ஙனம் அனுபவிக்கும்போது வேறும் பல வினைகளைப் புரிவன். அவ்வினைகளின் பலனைப் புசிப்பதற்காகப் பின்னும் பிறக்க வேண்டி நேரிடும். இவ்வாறு கன்மம் காரணமாகப் பிறப்பும், பிறப்புக் காரணமாகக் கன்மமும் மாறி மாறிச் சங்கிலித் தொடர் போல வந்துகொண்டேயிருக்கும்.

### கன்மத்தைப்பற்றிய கருத்து வேறுபாடுகள்

இக்கருத்துகளை எல்லோரும் ஒப்புக்கொள்ளார். இந்த இடத்தில் கன்மத்தைப்பற்றி ஏனையோர் கொள்கைகளையும் ஆராய்வது நல்லது. கன்மத்தைப்பற்றிய கருத்துகளைக் கொண்டு, உலகிலுள்ள மக்களை மூன்று பிரிவுள்

அடக்கிவிடலாம். இப்பிறப்பும் இப்பிறப்பிலுள்ள கன்மங்களும் மட்டுமே உண்மை; முற்பிறப்பு என எதுவும் கிடையாது. எனவே, முற்பிறப்பிற்செய்த கன்மம் என எதுவும் கிடையாது எனக் கொள்வோர் ஒரு பிரிவினர். இவர்கள் மறுப்பது பழவினையை. அஃதாவது முற்பிறப்பிற் செய்த வினையை, இரண்டாவது பிரிவினைச் சேர்ந்தோர் பழவினையை ஒப்புக்கொள்ளுவர். ஆனால், வினை, அறிவற்ற ஒரு பொருள். அது தானே செய்தவனைச் சென்று சேர வல்லதல்ல. ஒவ்வொரு வினைப்பயனும் அதனைச் செய்தவனைச் சென்று சேரச் செய்ய வல்ல ஓர் இறைவனும் இருந்தே தீர வேண்டுமெனக் கொள்வார். மூன்றாவது பிரிவினர் பழவினையை ஒப்புக்கொள்ளுவதுமட்டுமன்றி அறிவுள்ள பொருளுக்குளள அளவு வல்லமையும் அப்பழவினைக்கு உண்டு என வாதாடுவோர். ஆகவே, பழவினையே கிடையாது என்போர் ஒரு சாரார்; பழவினையும் அதனோடுகூட அதனை இயக்க வல்ல இறைவனும் உளன் என்போர் ஒரு சாரார்; பழவினை மட்டுமே உண்டு என வாதிப்போர் மற்றொரு சாரார். இவர்களுள் முதற்பிரிவைச் சேர்ந்தோர் பெரும்பாலும் மேல் நாட்டினரேயாவர். இந்து மதத்தினர் அனைவரையும் இரண்டாவது பிரிவினராகக் கொள்ளலாம். அவருள் மிக முன்னணியில் நிற்போரே சைவ சித்தாந்திகள். பௌத்த, சமண சமயத்தவர்களை மூன்றாவது பிரிவினருக்கு உதாரணமாகக் கொள்ளலாம்.

### பொருந்தாக் கொள்கைகள்

சிறிது சிந்தித்தால் முதலாவது கொள்கையும், மூன்றாவது கொள்கையும் - அதாவது, பழவினையே - கிடையாது என்பதும், பழவினை மட்டுமே உண்டென்பதும் பொருந்தா என்பதை உணரலாம். பழவினை இல்லை எனில் இவ்வுலகில் நல்லவர்கள் துன்பமடையவும், தீயவர்கள் இன்பமடையவும் வேண்டிய அவசியமே இராது. ஓர் உயிர்

எல்லா வித வசதிகளையுமுடைய பெற்றோருக்குப் பிள்ளை யாகப் பிறந்து எல்லா விதப் போகங்களையும் அனுபவிப் பதற்கும் இன்னோருயிர் ஒருவித வசதியும் இல்லாத பெற்றோருக்குப் பிள்ளையாகப் பிறந்து பெருந்துன்பங்களுக்கு ஆளாவதற்கும் காரணமென்ன? எத்தனையோ பேர் பிறக்கும் போதே பல விதக் குறைபாடுகளோடு பிறந்து, வாழ்நாள் முழுதும் அல்லலுறக் காண்கின்றோமே. இதற்குக் காரண மென்ன? பழம்பிறப்பும் பழவினையும் உண்மை என்பதை ஒப்புக்கொள்ளாவிடின், இத்தகைய விபரீதங்களுக்குக் கூறத்தக்க காரணம் யாது? ஆண்டவன் கருணையே வடிவானவன் என மேனாட்டு மதங்களும் கருதுகின்றன. அந்த ஆண்டவன் இன்பம் துய்ப்பதற்கென ஒருயிரையும், துன்பத்தில் உழலுவதற்கென இன்னோர் உயிரையும் ஒரு காரணமுமின்றிப் படைத்தனன் எனக் கொள்ளுவது பொருந்துமா? இவ்வினாக்கள்தாம் சைவ சித்தாந்திகளும் ஏனைய இந்து மதத்தினரும் பழம்பிறப்பும் பழவினையும் உண்மை எனக் கொள்ளுவதற்கு முக்கிய காரணம்.

இனி, வினை அறிவற்ற பொருள்; எனவே, அது தானாகவே தன்னைச் செய்தானைச் சென்றடையும் எனப் பௌத்த சமண மதத்தினர் கொள்வது பொருந்தாது. அறிவுள்ள ஆன்மாவே தான் செய்த பழவினையைத் தேடிச் சேர்ந்துகொள்ளும் என்பதும் பொருந்தாது: ஆன்மாவே தேர்ந்தெடுக்குமாயின் தீவினைப் பயன்களை நீக்கி எல்லாவற்றையும் நல்வினைப் பயன்களாகவே தேர்ந்தெடுக் கும். எந்த ஆன்மாவும் தானாகவே தனக்குத் துன்பத்தைத் தேடிக்கொள்ள விரும்பாது. இக்காரணங்களால்தான் சைவ சித்தாந்திகள் இவற்றுக்கு வேறாய், தான் வினைகளுக்கு ஆளாகாததாய் ஒவ்வொரு பழவினைப் பயனையும் அது அதற்கு உரியவனோடு சேர்க்கவல்ல பேரறிவும் பேராற்றலு முள்ள ஒரு பரம்பொருள் உண்டு என்ற முடிவுக்கு வந்தனர்.

**மூவகை வினைகள்**

சைவ சித்தாந்திகள் வினையை மூன்று கூறுகளாகப் பிரிப்பர். அவைகளுக்குச் **சஞ்சிதம், பிராரப்தம், ஆகாமியம்** என்பன பெயர்கள். பல பிறவிகளிலும் செய்து, பயன் இன்னும் அனுபவிக்கப்படாது சேர்ந்திருக்கும் வினைத் தொகுதிக்குச் சஞ்சிதம் என்று பெயர். அத்தொகுதியிலிருந்து இப்பிறப்பில் நாம் அனுபவிப்பதற்கென எடுக்கப்படும் ஒரு குறிப்பிட்ட பகுதிக்குப் பிராரப்தம் என்பது பெயர். இப் பிராரப்தத்தை நாம் அனுபவிக்கும்போது புதிதாக ஈட்டும் வினை ஆகாமியம் எனப்படும். இவைகளை முறையே பழவினை, நிகழ்வினை, எதிர்வினை என்றும் கூறலாம்.

**தமிழிலக்கியங்களில் ஊழ்**

இவ்வினைகளின் வலிமைபற்றிச் சமணர்களால் எழுதப்பட்ட **நாலடியார்** என்னும் நூலில் பழவினை என்னும் பெயரில் ஓர் அதிகாரமும், திருக்குறளில் ஊழ் என்னும் பெயரில் ஓர் அதிகாரமும் இருப்பது இங்கு குறிப்பிடத்தக்கது. ஊழ் என்ற சொல்லுக்கு, `இருவினைப் பயன் செய்தவனையே சென்றடைதற்கு ஏதுவாகிய நியதி' எனப் பரிமேலழகர் பொருள் எழுதியிருக்கின்றார். அன்றி யும் ஊழ், பால், முறை, உண்மை, தெய்வம், நியதி, விதி ஆகிய யாவும் ஒரே கருத்துடைய சொற்கள் எனவும் பரி மேலழகர் குறிப்பிடுகின்றார். ஊழை நினைத்தால் **சிலப்பதி காரம்** நினைவுக்கு வராமலிருப்பது அரிது. ஊழின் வலியை வற்புறுத்துவதற்கென்றே எழுதப்பட்ட காப்பியமாகக்கூட அதனைக் கருதலாம். இப்பிறப்பிலே யாதொரு தீங்கும் செய்யாத கோவலன், கள்வன் எனக் கருதப்பட்டுக் கொல்லப் படுகிறான். முற்பிறப்பிலே கோவலன் குற்றமற்ற ஒருவன் கொல்லப்படுவதற்குக் காரணமாய் இருந்தான். அத்தீவினை யின் பலனையே இப்பிறப்பிலே அவன் அனுபவிக்கின் றான். கன்மம் என்பதும் ஊழ் என்பதும் இதுதான்.

**ஊழும் முயற்சியும்**

இப்பிறப்பிலே நமக்கு நிகழ்வன யாவும் முற்பிறப்பிலேயே விதிக்கப்பட்டுவிட்டன என்றால் நாமாக முயன்று செய்வதற்கென எதுவுமில்லை. நாம் செய்வது, செய்யாமலிருப்பது எல்லாம் முன்வினைப்பயனானால், வாழ்வில் ஊக்கம், முயற்சி, முன்னேற்றம் ஆகியவற்றுக்கு இடம் எங்கே என்ற வினா எழலாம். "விதியை நம்பாதவன்தான் தமிழன். விதியை நம்பினால் முயற்சிக்கு இடமில்லை" என்று இன்று சிலர் பிரசங்கங்கள் செய்து திரிகின்றார்கள். இது விதி என்பது என்ன என்று சரியாக விளங்கிக்கொள்ளாமையால் ஏற்படும் அநர்த்தம். ஒவ்வொரு முயற்சிக்கும் ஏற்ற பலன் நிச்சயம் கிடைத்தே தீரும் என்பதே விதி என்ற சொல்லுக்குக் கருத்து. எனவே, விதியை நம்பினால்தான் முயற்சிக்கு இடமுண்டு; நம்பாவிட்டால் தான் இடமில்லை. பழவினையின் பயனை நுகரும்போது நமது முயற்சிக்கும் இடமுண்டு என்பதைக் காலஞ்சென்ற **சிவபாதசுந்தரம்** அவர்கள் ஒரு சிறு உதாரண மூலம் விளக்கியுள்ளார். பழவினையின் பயன், ஒருவன் கடன்பட்டிருத்தலை ஒத்தது. தொடக்கத்தில் அவனுடைய உழைப்பிலே பெரும்பகுதி அவனுடைய பழைய கடனைத் தீர்ப்பதிலேயே செலவாகிவிடும். தனது உழைப்பு முழுதும் கடனை அடைப்பதிலேயே செலவாகிவிடுகிறது என்று அவன் உழைக்காமல் இருக்கலாமா? அங்ஙனம் இருப்பின், அவனுடைய கடன் மேலும் மேலும் பெருகும். அங்ஙனமன்றி அவன் உழைக்கத் தொடங்கினால் எவ்வளவு அதிகம் உழைக்கிறானோ அவ்வளவுக்கு அவனுடைய கடனும் குறையும். பின், பணத்தைச் சேர்க்கவும் இடமுண்டு. அது போலவே, ஊழினால் துன்பப்படுகிறவன் முயற்சி செய்யாம விருந்தால் இன்னும் அதிகத் துன்பத்துக்கு ஆளாவான்; முயற்சி செய்தால் அதற்கேற்ப அவனது துன்பம் குறையும்.

நமது வாழ்வை ஒரு `பிறிட்ஜ்' விளையாட்டுக்கு ஒப்பிடுகிறார் பேராசிரியர் ராதாகிருஷ்ணன். இவ்விளை யாட்டிலே நமக்குக் கிடைக்கும் சீட்டுகளைப்போல நமது பழவினையை வைத்துக்கொள்ளலாம். இச்சீட்டுகளை நாம் நம் விருப்பப்படி தெரிந்தெடுப்பதில்லை. சீட்டுகளைத் தெரிந்தெடுக்க நமக்கு உரிமை இல்லாவிடினும், அச்சீட்டு களைக்கொண்டு வெற்றியோ, தோல்வியோ ஈட்டும் வாய்ப்பு நமக்கு உண்டு. இதைப் போலவே, பழவினையைத் தெரிந் தெடுக்க அதிகாரம் இல்லாவிடினும், அதனை வைத்துக் கொண்டு மேலே ஆக்குவதோ அழிப்பதோ யாவும் நம் கையிலேயே உள்ளது.

**வினைப்பயன் நுகர்வுபற்றிய சில நியதிகள்**

வினையைப்பற்றிய இக்கட்டுரையை முடிக்குமுன் வினையைப்பற்றி இன்னும் மூன்று கருத்துகளைக் குறிப் பிடுவது அவசியம். அவற்றை மிகச்சுருக்கமாகக் குறிப்பிடு வோம். முதலாவது, தீவினையின் பயன்ான பாவத்தை நல்வினையின் பயனான புண்ணியம் நீக்க மாட்டாது. ஒவ்வொரு வினைக்கும் உரிய பயனை நாம் அனுபவித்தே தீரவேண்டும். ஒரு குழந்தையை இம்சித்துக் கொன்றுவிட்டு, அதன் பெற்றோருக்கு வேண்டிய உதவியைச் செய்தால் குழந்தையைக் கொன்ற பாவம் தீர்ந்துவிடாது. அதற்குரிய பலன் கிடைத்தே தீரும். பெற்றோருக்குச் செய்த உதவிக்குப் பலன் வேறாகக் கிடைக்கும்.

இரண்டாவது, அவரவர் செய்த நன்மை தீமைகளின் பலன்களை அவரவரே அனுபவித்தல் வேண்டும். அதிக புண்ணியம் செய்த ஓர் ஆன்மா தனது புண்ணியத்தில் ஒரு பகுதியை அதிக பாவம் செய்த ஆன்மாவுக்குக் கொடுத்து அவ்வான்மாவை அப்பாவ பலன்களை அடைவதிலிருந்து நீக்க இயலாது. இவை பொது விதிகள். இவ்விதிகளுக்கு விலக்குகளும் உண்டு. விலக்குகளுக்கு இறைவனுடைய அனுக்கிரகம் தேவை.

**பற்றற்ற வினை**

மூன்றாவது, தீவினையைச் செய்தவன் துன்பத்தை அனுபவிக்கப் பிறப்பது போலவே, நல்வினையைச் செய்தவன் இன்பத்தை அனுபவிக்கப் பிறக்கின்றான். எனவே, தீவினையை நீக்கி நல்வினையைமட்டும் செய்வது, பிறப்பையொழித்து வீடுபேற்றை அடைய வழியாகாது. நல்வினையையும் ஒரு விலங்காகவே பேசுவது வழக்கம். தீவினையை இரும்பினாலே செய்த விலங்காகக் கொண்டால். நல்வினையைப் பொன்னாலே செய்த விலங்காகக் கொள்ளலாம். பற்றற்ற வினைதான் பிறப்பை ஒழிக்க வழி. அதாவது, நல்வினையை நான் செய்தேன் என்ற தன்முனைப்போடு செய்யாது, அதன் பலனையும் எதிர்பாராது, எல்லாம் திருவருள் என்ற கருத்தோடு செய்வதே பற்றற்ற வினை. இதனையே சைவ சித்தாந்தம் நல்வினையைவிட மேலான வினையாகக் கொள்ளுகின்றது. கன்ம பலன்கள் நம்மை அணுகாமற் செய்வதற்கும் இதுவே வழி. தீவினைப் பயனில் வெறுப்பும் நல்வினைப் பயனில் விருப்பும் கொள்ளாத ஒரு நிலையை அடைய வேண்டும். இந்த நிலைதான் சைவ சித்தாந்தத்தில் இருவினையொப்பு என்ற பெயரால் குறிப்பிடப்படுகின்றது. துன்பம் யாவற்றையும் துடைக்க இதுவே வழி.

**சுருக்கம்**

ஆன்மாவை ஆணவம், கன்மம், மாயை ஆகிய மூன்று மலங்களும் பற்றியிருப்பது நெல்லை உமி, முளை, தவிடு போன்றவை பற்றியிருப்பது போன்றது என்பதும், கன்மம் என ஒன்றில்லை, கன்மம் தானாகவே தொழிற்பட வல்லது என்பன பொருந்தா என்பதும், மூவகை வினைகளும் அவற்றின் விளக்கமும் விதியை ஒப்புக்கொள்வதால் முயற்சிக்கு இடமில்லை என்பது பொருந்தாது என்பதும், பற்றற்ற வினையே நல்வினையைவிட மேலானது என்பதும் இங்குக் கூறப்பட்டன.

# சைவ சித்தாந்தம் - 8

சைவ சித்தாந்தம் என்ற தலைப்பில் இது கடைசிக் கட்டுரை. முதற்கட்டுரையிலே சைவ சித்தாந்தத்தின் வரலாறு பற்றியும், சைவ சித்தாந்த இலக்கியங்களைப்பற்றியும் குறிப்பிட்டோம். அதன் பின்னர் சைவ சித்தாந்தத்திலே இறைவனைப்பற்றிக் கூறப்படும் கொள்கைகளை ஆராய்ந்தோம். அடுத்து, ஆன்மாவைப்பற்றிச் சைவ சித்தாந்திகள் கூறுவனவற்றைக் குறிப்பிட்டோம். அதன் பின்னர் ஆணவம், மாயை, கன்மம் என்பனபற்றிச் சைவ சித்தாந்திகளது கருத்துகளை விளக்கினோம். இக்கட்டுரையிலே சைவ சித்தாந்தத்துக்கும் ஏனைய மதங்களுக்குமிடையேயுள்ள ஒற்றுமை வேற்றுமைகளைச் சுருக்கமாகக் குறிப்பிடுவோம்.

### உமாபதி சிவாசாரியார்

சைவ சித்தாந்தத்துக்கும் ஏனைய மதங்களுக்குமுள்ள தொடர்பை விளக்குவதற்குச் சிவப்பிரகாசம் எனப்படும் நூலிலே காணப்படும் ஒரு கருத்து நல்ல துணையாயுள்ளது. இச்சிவப்பிரகாசம் சைவ சித்தாந்த உண்மைகளைக் கூறும் சாத்திர நூல்கள் பதினான்கனுள் மிக முக்கியமானது. இதனை எழுதியவர் உமாபதி சிவாசாரியார் எனப்படுபவர். பதினான்கு சித்தாந்த சாத்திரங்களுள் எட்டையும் எழுதிய பெருமை இவருக்கு உரியது. இந்த எட்டையும் சித்தாந்த அஷ்டகம் என்ற பெயரால் குறிப்பிடுவது வழக்கம்.

### புறச்சமயங்களும் அகச்சமயங்களும்

, உமாபதி சிவாசாரியார் தமது சிவப்பிரகாசத்திலே சைவ சித்தாந்த உண்மைகளை விளக்கத் தொடங்குகின்ற பொழுது அவ்வுண்மைகள் புறச்சமயத்தவர்களால் உணரப் படாதன எனவும், அகச்சமயத்தவரால் உணரப்படுவன எனவும் குறிப்பிடுகின்றார். "புறச்சமயத்தவர்க்கு இருளாய்,

அகச்சமயத்து ஒளியாய்" என்பது அவர் வாக்கு. இங்குப் புறச்சமயத்தவர் எனக் குறிக்கப்படுவோர் யார், அகச் சமயத்தோர் எனக் குறிக்கப்படுவோர் யார், எதனை அடிப் படையாகக் கொண்டு இப்பாகுபாடு செய்யப்பட்டுள்ளது என்பனவற்றை அறிதல் வேண்டும். இவற்றை அறியவே சைவ சித்தாந்தத்துக்கும் ஏனைய மதங்களுக்கும் அடிப்படையி லுள்ள ஒற்றுமைகளும் வேற்றுமைகளும் தெளிவாகும். அடிப்படைக் கொள்கைகளிலே தம்மோடு அதிக ஒற்றுமை யுடையவர்களையே சைவ சித்தாந்திகள் அகச்சமயத்தவர் என்றும், அதிக வேற்றுமையுடையவர்களையே புறச்சமயத் தவர்கள் என்றும் குறிப்பிடுகின்றனர் என்பது சொல்லாமலே விளங்கும். புறச்சமயத்தை மூன்று பிரிவுகளாகப் பிரிப்பது வழக்கம். அவை அகப்புறச் சமயம், புறச்சமயம், புறப்புறச் சமயம் எனப்படும். கொள்கையளவிலே சைவ சித்தாந்தத் துக்கு ஒரளவு எட்டவுள்ளே சமயங்களை அகப்புறச் சமயங்கள் எனக் கொண்டால், மிக எட்டவுள்ள சமயங்கள் புறச்சமயங்களாகும். மிகமிக எட்டவுள்ள சமயங்களே புறப்புறச் சமயங்களாகும். இங்குக் குறிப்பிட்ட ஒவ்வொரு பிரிவிலும் எந்த எந்தச் சமயங்களைச் சைவ சித்தாந்திகள் அடக்குகின்றனர் என்பதை அறிவது நலம். ஒவ்வொரு பிரிவிலும் ஆறு சமயங்கள் உள.

**புறப்புறச் சமயம்**

முதலில் மிகமிக எட்ட உள்ளனவாகக் கருதப்படும் புறப்புறச் சமயங்களை எடுப்போம். உலகாயதம், நால்வகைப் பௌத்தம், சமணம் ஆகிய ஆறுமே புறப்புறச் சமயங்களாகப் பேசப்படுவன. கொள்கையில் அவ்வளவு எட்டத்தில் வைக்கத்தக்கதாக இவைகளுக்கும் சைவ சித்தாந்தத்துக்குமிடை யேயுள்ள பெரிய வேற்றுமை என்ன என்ற வினா எழலாம். சைவ சித்தாந்திகள் வேதம், ஆகமம் ஆகிய இரண்டையும் ஒப்புக்கொள்ளுகிறவர்கள். ஒப்புக்கொள்ளுவதுமட்டுமன்றி,

அவற்றுக்கு ஏனை எல்லாவற்றையும்விட மிக மேலான இடத்தைக் கொடுக்கின்றவர்கள். நாம் கண்ணால் நேரே காண்பதுகூடப் பொய்யாயிருக்கலாம். நமது அறிவால் யூகிப்பதுகூடப் பிழையாயிருக்கலாம். ஆனால், வேதங்களிலும் ஆகமங்களிலும் கூறப்பட்டிருப்பவை ஒருபோதும் பொய்யாகா என்ற திடமான நம்பிக்கையுடையவர்கள். "ஒரு பொருள் நமது புலன்களுக்கு வெளிப்படையாகத் தோன்றாவிட்டாற்கூடப் பாதகமில்லை. அது வேதாகமங்களிலே கூறப்பட்டிருந்தாலே போதும், அதனை உண்மை என நம்பலாம். அதைப் போலவே, நமது அறிவுக்கு எட்டாதவை கூட வேதாகமங்களிலே சொல்லப்பட்டிருந்தால் அவை ஏற்றுக்கொள்ளத்தக்கவை" என இவ்வாறு யுக்தியையும் அனுபவத்தையும்விட வேத வாக்கே வலியுடையது என வற்புறுத்துகின்றவர்கள், சைவ சித்தாந்திகள். எந்த வேதாகமங்களைப் பிரத்தியட்சம், அநுமானம் ஆகிய இரண்டு பிரமாணங்களையும்விட அதிக வலியுடையவை எனச் சைவ சித்தாந்திகள் கருதுகின்றனரோ, அந்த வேதாகமங்களைச் சிறிதும் ஏற்றுக்கொள்ளத்தக்கவை அல்ல என மேலே குறிப்பிட்ட அறுவரும் ஒதுக்கித் தள்ளிவிட்டனர். இதனாலேதான் அந்த அறுவரும் சைவ சித்தாந்தத்துக்கு வெகு தூரத்தவர்கள் ஆகிவிட்டனர். வேதாகமங்களை ஏற்றுக் கொள்வதற்கும், ஏற்காமல் விலக்குவதற்குமிடையிலுள்ள வேற்றுமை இவ்வளவு முக்கியமானதா என்ற எண்ணம் சிலருக்குத் தோன்றக்கூடும். உண்மையில் இவ்வேற்றுமை மிக முக்கியமானதே. ஏனெனில், இவற்றின் விளைவுகள் மிகப் பாரதூரமானவை. வேதாகமங்களை ஒப்புக்கொள்ளுவதனால் ஒரு வித முடிவேற்பட்டால், அவற்றை விலக்குவதனால் அதற்கு நேர்மாறான முடிவு ஏற்படக்கூடும். கடவுள் ஒருவர் உண்டு என்பதைப் பிரத்தியட்ச மூலம் காட்டுவது அரிது. கடவுளுண்மையை அநுமான மூலம் நிரூபிப்பதும் எளிதல்ல. வேதாகமக் கூற்றுகள்தாம் கடவுள் உண்டென்பதற்கு முக்கிய

பிரமாணமாகும். எனவே, எவர்கள் வேதாகமங்களை ஒப்புக்கொள்ள மறுக்கின்றனரோ அவர்கள் கடவுள் உண்டென்பதை ஒப்புக்கொள்ளவும் ஒருப்படார். மேலே புறப்புறச் சமயிகள் எனக் குறிப்பிட்ட அறுவரது நிலையும் இதுவே. சைவ சித்தாந்திகள் வேதாகமங்களை ஒப்புக் கொள்வதன் விளைவாக, ஈசுவரனும் ஒருவன் உளன் என்பதை ஒப்புக்கொள்ளுகின்றனர். ஏனையோர் வேதாகமங் களை ஒப்புக்கொள்ளாததன் விளைவாக, ஈசுவரன் உளன் என்பதையும் ஒப்புக்கொள்ளாத நிலையை அடைகின்றனர். எனவே, சைவ சித்தாந்திகளை ஈசுவரவாதிகள் எனக் கொண்டால் ஏனையோர் நிரீசுரவாதிகளாவர். சைவ சித்தாந்திகளை ஆஸ்திகரெனக் கொண்டால் ஏனையோர் நாஸ்திகராவர். வேதங்களை ஒப்புக்கொள்ளும் காரணத்தால் சைவ சித்தாந்தத்தையும் அதனோடு சேர்ந்த ஏனைய மதங்களையும் வைதிக மதங்கள் என்ற பெயராலும், வேதங் களை ஒப்புக்கொள்ளாத மேலே குறிப்பிட்ட ஆறு மதங் களையும் அவைதிக மதங்கள் என்ற பெயராலும் குறிப்பிடும் வழக்கமுமுண்டு. இந்த ஆறு மதங்களுள் பௌத்தர் நால்வரும் ஆன்மா என நிலையான பொருள் ஒன்று உண்டென்பதை யும் ஒப்புக்கொள்வதில்லை. ஆனால், சைவ சித்தாந்திகள் ஆன்மா உண்டு என்ற நம்பிக்கையுடையவர். எனவே, சைவ சித்தாந்திகள் ஆத்மவாதிகள்; பௌத்தர்கள் அநாத்மவாதிகள்.

### புறச்சமயம்

இதுவரை புறப்புறச் சமயிகள் எனப்படுவோருக்கும் சைவ சித்தாந்திகளுக்குமுள்ள வேற்றுமையைக் குறிப்பிட் டோம். இனிப் புறச்சமயிகளை எடுப்போம். புறச்சமயங் களைக் குறிப்பிடும்போது, "இவர்கள்கூடவா சைவ சித்தாந்தத்துக்குப் புறச்சமயத்தவர்கள்" என்று பலருக்கு வியப்பு ஏற்படலாம். நியாயம், சாங்கியம், யோகம்,

மீமாம்சை, வேதாந்தம், பாஞ்சராத்திரம் எனப்படும் வைஷ்ணவம் ஆகிய ஆறும் சைவ சித்தாந்தத்துக்குப் புறச் சமயங்களாகும். இந்த ஆறு சமயங்களும் வேதங்களை ஒப்புக் கொள்ளுவன. வேதத்தை ஒப்புக்கொண்டுகூடப் புறச் சமயங்கள் எனக் கருதப்படுவது எங்ஙனம் எனில், இவை வேதங்களை ஒப்புக்கொள்ளுவன எனினும், சிவாகமங்களை ஒப்புக்கொள்ளுவதில்லை. அதனாலேதான் இவை சைவ சித்தாந்தத்துக்குப் புறத்தன ஆயின. இவைகளுக்கும் சைவ சித்தாந்தத்துக்குமுள்ள ஏனைய வேற்றுமைகளையும் ஒற்றுமைகளையும் முந்திய கட்டுரைகளிலே ஆங்காங்குக் குறிப்பிட்டுள்ளோம். எனவே, அவைகளை இங்கு விவரி யாது விட்டு அடுத்ததாகிய அகப்புறச் சமயத்துக்குச் செல்வோம்.

***அகப்புறச்சமயம்***

பாசுபதம், மாவிரதம், காபாலம், வாமம், வைரவம், ஐக்கிய வாத சைவம் ஆகிய ஆறுமே அகப்புறச்சமயம் எனப்படுவன. இவற்றுள் முதல் ஐந்தும் வேதம், ஆகமம் ஆகிய இரண்டையும் பிரமாணமாகக் கொள்ளுவன. எனினும், அவற்றைச் சிறப்பாகக் கொள்ளாது, பொதுவாகவே கொள்ளுகின்றன. அவற்றுக்கு வேறாகிய பாசுபதம் போன்ற நூல்களையே சிறப்புப் பிரமாணமாகக் கொள்ளுகின்றன. இதனாலேயே இவை அகப்புறச் சமயங்கள் எனப்படுகின் றன. ஆறாவதாகிய ஐக்கியவாத சைவம் சைவ சித்தாந் தத்தைப் போல் வேத சிவாகமங்களைச் சிறப்புப் பிரமாண மாகக் கொள்ளுகின்றது. ஆயினும், சைவ சித்தாந்தத்திலே மிக முக்கியமானதாகப் பேசப்படும் தத்துவங்களுள் ஒன்றாகிய ஆணவம் உண்டென்பதை ஐக்கியவாத சைவர் ஒப்புக் கொள்வதில்லை. இக்காரணத்தால் இவர்களும் அகப்புறச் சமயத்தார் எனப்படுவாராயினார்.

**அகச்சமயம்**

இனி, கடைசியாகவுள்ள அகச்சமயத்தை எடுப்போம். பாடாணவாத சைவம், பேதவாத சைவம், சிவசமவாத சைவம், சிவசங்கிராந்தவாத சைவம், ஈசுவர அவிகாரவாத சைவம், சிவாத்துவித சைவம் என்னும் ஆறும் அகச்சமயங்களாகும். இவை யாவும் சைவ சித்தாந்தத்தோடு நெருங்கிய ஒற்றுமையுடையவை. வேதம், ஆகமம் ஆகிய இரண்டையும் சிறப்புப் பிரமாணமாக ஒப்புக்கொள்பவை. சைவ சித்தாந்திகள் பேசும் பதி, பசு, ஆணவம், கன்மம், சுத்த மாயை, அசுத்த மாயை ஆகிய ஆறு பதார்த்தங்களையும் இந்த அகச்சமயங்கள் யாவும் ஒப்புக்கொள்ளுகின்றன. ஆயினும், இவைகளுக்கும் சைவ சித்தாந்தத்துக்கும் வேறு சிற்சில வேற்றுமைகளிருக்கின்றன. இவ்வேற்றுமைகள் யாவும் தொடக்கத்திலே குறிப்பிட்ட உமாபதி சிவாசாரியரால் இயற்றப்பட்ட மற்றொரு நூலாகிய சங்கற்ப நிராகரணத்தில் நன்கு விவரிக்கப்பட்டுள்ளன. அந்நூலில் அவர் மற்ற மதக் கொள்கைகளை ஒவ்வொன்றாகக் கூறி, அவை எங்ஙனம் பொருந்தாதவை எனக் காட்டுகின்றார். ஏனையோர் கொள்கைகளைக் கூறும் பகுதி சங்கற்பம் எனப்படும். அவைகளை மறுக்கும் பகுதி நிராகரணம் எனப்படும். இதனாலேயே இந்த நூல் சங்கற்ப நிராகரணம் என்னும் பெயரைப் பெறுவதாயிற்று. ஏனையோர் கொள்கைகளைக் கூறி, அவற்றின் பொருந்தாமையைக் காட்டும்போது சைவ சித்தாந்தக் கொள்கைகள் மேன்மேலும் தெளிவுபடுகின்றன. இக்காரணத்தால் சைவ சித்தாந்தத்துக்கு இதனை ஒரு முக்கிய நூலாகக் கருதலாம்.

சைவ சித்தாந்தத்துக்கும் அகச்சமயங்களுக்குமுள்ள வேற்றுமைகளுள் சிலவற்றை இங்கு மிகச் சுருக்கமாகக் குறிப்பிடுவது அவசியம். அவைகளின் பெயர்களே அவைகளுக்கும் சைவ சித்தாந்தத்துக்குமுள்ள வேற்றுமையை

விளக்க ஓரளவு துணை செய்கின்றன. வேற்றுமைகள் பெரும்பாலும் முத்தியிலுள்ள நிலைமையைப் பற்றியவை. பாடாணம் என்றால் கல் என்பது கருத்து. பாடாணவாத சைவத்தின்படி முத்தி, இன்பம் துன்பம் இரண்டுமின்றி, ஆன்மா கல்லுபோலக் கிடக்கும் ஒரு நிலை. சைவ சித்தாந்தத்தின்படி முத்தி, இன்பமும் அறிவும் பரிபூர்ணமான ஒரு நிலை. பேதவாத சைவம் முத்தியில் இறைவனுக்கும் ஆன்மாக்களுக்குமுள்ள பேதத்தை வற்புறுத்து கின்றது. இது வற்புறுத்தும் அளவு வேற்றுமையைச் சைவ சித்தாந்திகள் ஒப்புக்கொள்ளுவதில்லை. சிவசமவாதியின் கொள்கைப்படி முத்தியில் ஆன்மா சிவனுக்குச் சமமான நிலையைப் பெற்றுச் சிவன் செய்யும் படைத்தல், காத்தல், அழித்தல் ஆகிய தொழில்களைச் செய்கின்றது. சிவசங்கிராந்தவாதியின் கொள்கைப்படியும் முத்தியில் ஆன்மா இறைவனுடைய இயல்புகள் அனைத்தையும் அடைந்து இறைவனுக்குச் சமானமாகின்றது. ஆனால், இந்த நிலையிலும் ஆன்மா இறைவனுக்குச் சமானமாகமாட்டாது என்பதும், இறைவனது ஐந்து தொழில்களை ஆன்மாக்கள் ஒருபோதும் செய்வதில்லை என்பதும் சைவ சித்தாந்திகளின் கொள்கை. ஐந்தாவதாகிய ஈசுவர அவிகாரவாதிகள் முத்தி நிலையை விளக்குவதற்கு எடுத்தாளும் உவமையைச் சைவ சித்தாந்திகள் ஒப்புக்கொள்ளுவதில்லை. சிவாத்துவிதசைவத் துக்கு நிமித்தகாரணப் பரிணாமவாதம் என்ற ஒரு பெயரும் உண்டு. நிமித்தகாரணமாகிய சிவனே உலகாகப் பரிணமிக்கின்றான் என்பது அம்மதத்தவர் கொள்கை. இது சைவ சித்தாந்திகளுக்கு உடன்பாடன்று என்பது கூறத் தேவையில்லை.

சுருக்கம்

சைவ சித்தாந்தத்துக்கும் ஏனைய மதங்களுக்குமுள்ள ஒற்றுமை வேற்றுமைகளைக் காட்டுமுகமாக உமாபதி

சிவாசாரியார் கையாண்ட புறச்சமயம், அகச்சமயம் என்ற பாகுபாட்டை அடிப்படையாகக்கொண்டு, புறச்சமயத்தின் உட்பிரிவுகளாகிய புறப்புறச் சமயம், புறச்சமயம், அகப்புறச் சமயம் ஆகியவை எவை என்று கூறி, அவற்றுக்கும் சைவ சித்தாந்தத்துக்குமுள்ள வேற்றுமைகள் விளக்கப்பட்டன. இவ்வேற்றுமை ஒவ்வொரு சமயமும், எதை எதைப் பிரமாணமாகக் கொள்ளுகின்றது என்பதையொட்டியது என்பதும், பிரமாணத்தையொட்டிய வேற்றுமை ஏனைய முடிவுகளை எவ்வளவு தூரம் பாதிக்கும் என்பதும் காட்டப்பட்டன. அகச்சமயங்கள் எவையெவை எனக் கூறி அவற்றுக்கும் சைவ சித்தாந்தத்துக்குமுள்ள வேற்றுமை முத்தியில் ஆன்மாவின் இயல்பை விவரிப்பது பற்றியது எனக் காட்டப்பட்டது.



# முடிவுரை

இந்திய தத்துவ ஞானத்திலே ஒவ்வொரு விஷயத்திலும் ஒன்றுக்கொன்று முற்றும் மாறுபட்ட பல முடிவுகளை இதுவரை கண்டோம். உண்மையை அறிவதற்கு எத்தனை பிரமாணம் தேவை என்ற வினாவுக்கு ஒரு பிரமாணமே போதும் என வாதிக்கும் உலகாயதரிலே தொடங்கி, ஆறு பிரமாணங்கள் தேவை என வாதாடுவோர் வரை காணப்படுகின்றனர். இந்த உலகமும் அதிலுள்ள பொருள்கள் அனைத்தும் உண்மை என்ற கொள்கையையும், அதற்கு நேர்மாறாக அனைத்தும் பொய் என்ற கொள்கை யையும் காண்கின்றோம். உலகம் என்றும் இந்த நிலை யிலேயே இருக்கின்றது என்ற முடிவையும் கேட்கிறோம். அது அழிந்து அழிந்து தோன்றுகின்றது என்ற முடிவையும் கேட்கின்றோம். பலவிதப் பொருள்களைத் தன்னகத்தே கொண்ட இவ்வுலகத்துக்கு மூலம் ஒரேயொரு பொருள்தான் என்பார் சிலர் ; பல என்பார் வேறு சிலர். இவ்வுலகம் எதிலிருந்து உண்டானது என்ற வினாவுக்கு அணுக்களி லிருந்து என்பர் சிலர்; மாயையிலிருந்து என்பர் வேறு சிலர்; உண்மையில் உற்பத்தியே இல்லை என்பர் சிலர்; எதுவுமில்லாமலே உற்பத்தியாகின்றது என்பர் இன்னும் சிலர். இவ்வாறே ஆன்மா உண்டா, இல்லையா, ஆன்மா ஒன்றா, பலவா, அதன் இயல்பு யாது, மோட்சம் எனப்படு வது யாது, மோட்சத்தில் ஆன்மாவின் நிலை எத்தகையது, கடவுள் உண்டா, இல்லையா, ஆகிய வினாக்கள் யாவற்றுக் கும் ஏகமனதாய் விடை எதுவும் கிடையாது. விடை யாவும் ஒன்றுக்கொன்று மாறுபட்டவையாகவே காணப்படுகின்றன. இவைகளை வாசிப்போர் மனத்திலே முக்கியமாக மூன்று வினாக்கள் எழக்கூடும். (1) இக்கொள்கைகளுள் எது சரி? (2) வேற்றுமைகளை அறிவதால் என்ன பயன்? இது ஒற்றுமையைத் தேடும் காலம். இத்தரிசனங்களுக்கிடையே ஒற்றுமை எதுவும் கிடையாதா? (3) நமது அன்றாட

வாழ்க்கைக்குப் பயன்படாத இத்தகைய வெற்று ஆராய்ச்சிகளால் என்ன பயன்?

முதலாம் வினாவுக்கு விடையைப் பிறர் கொடுப்பதால் அதிகப் பயனில்லை. பிறர் கொடுத்த விடையே சரியானது என்பதை அறிவது எப்படி? அதை அறிவதற்கு இன்னொருவரை நாடினால், அந்த இன்னொருவர் கூறுவது சரியா என்பதை அறிய வேறு ஒருவரை நாட வேண்டி வரும். கடைசியில் இக்கொள்கைகளுள் எது சரி என்பதை நிச்சயிப்பது ஒவ்வொருவரது தனி ஆற்றலையும், அனுபவங்களையும், சூழலையும் பொறுத்ததே ஆகும். பொருந்தாக் கொள்கைகள் பலவற்றை இந்நூலில் ஆங்காங்குக் காட்டியுள்ளோம். இத்துறையில் ஈடுபாடுடையவர்கள் இத்தரிசனங்களை மிக விவரமாகக் கூறும் நூல்களை நாடுவது நல்லது. சரி, பிழையை முடிவு செய்வதற்கு அவைகளும் பயன்படும்.

இனி, இத்தரிசனங்களுக்கிடையே ஒற்றுமை எதுவும் கிடையாதா என்ற இரண்டாம் வினாவை ஆராய்வோம். உலகாயதர் தவிர்ந்த ஏனையோருக்கிடையே ஒற்றுமை காண்பது சுலபம். உதாரணமாக, கன்மம் மிக வலிமையுடையது. அதனுடைய பலன்களிலிருந்து தப்புவது அரிது. இப்பிறப்பிலே செய்த கன்மங்களின் பயன்களை இப்பிறப்பிலே அனுபவிக்கத் தவறினால் அதன்பொருட்டு இன்னும் பல பிறவிகள் எடுக்க நேரிடும் என்பதை எல்லோரும் ஒப்புக் கொள்வர். உலகாயதம் உட்பட எல்லாத் தரிசனங்களும் அடிப்படை உண்மைகளை அறிய வேண்டும் என்னும் ஆர்வத்தில் தம்முள் ஒற்றுமை உடையன. துன்பத்தைப் போக்கி, இன்பத்தை அடைய வேண்டும் என்பதிலும் உலகாயதர் தொடங்கிச் சைவ சித்தாந்திகள் ஈறாக யாவரும் ஒரே கருத்துடையவர்கள். இதுவே இவர்களை இத்தகைய ஆராய்ச்சியில் ஈடுபடச் செய்தது. இவர்கள் பேசும் வழிகள் வேறுபட்டபோதும் இவர்கள் அனைவருக்கும் குறிக்கோள் ஒன்றே என்பது நிச்சயம்.

இனி, இத்தகைய ஆராய்ச்சிகளால் என்ன பயன் என்பதைக் காண்போம். இங்குப் பயன் என்னும்போது எதைக் குறிக்கின்றோம்? வாழ்க்கையில் எதை எதை நாம் பயனுடைய செயல்களாகக் கருதுகின்றோம் என்பனவற்றை முதலில் வரையறை செய்துகொள்ள வேண்டும். உணவையும் உடையையும் தேடுவதற்கு ஆவன செய்வதே பயனுடைய செயல்கள் எனச் சிலர் கருதக்கூடும். அவைகளும் பயனுடைய செயல்களே. ஆனால், அவை மட்டுமே பயனுடையவை எனக் கருதுவது தவறு. மனிதனுக்குச் சிறப்பாக அமைந்திருப்பது சிந்தனை. அச்சிந்தனைக்கு விருந்தாக அமையக்கூடிய எதுவும் பயனுடையதே. சிற்ப ஓவியக்கலைகளில் ஈடுபடுவது பயனுடையது. கணிதமேதை ஒருவன் மிகச் சிக்கலான கணக்குகளிலே தனது சிந்தனையைச் செலுத்திப் பொழுதைப் போக்குவதும் பயனுடையது. இவை பொது மக்களின் வாழ்க்கைத் தரத்தை உயர்த்துவதற்கு நேரடியாக உதவாதபோதும், இவை பயனுடையவையே. இத்தகைய ஒன்றே பிரபஞ்ச ஆராய்ச்சியில் ஈடுபடுவதும். செயல்களை இருவகையாகப் பிரிக்கலாம். ஒன்று, உடலின் தேவையைப் பூர்த்தி செய்ய ஆவன செய்தல். மற்றது, உயிரின் தேவையைப் பூர்த்தி செய்ய ஆவன செய்தல். தத்துவ ஆராய்ச்சி இரண்டாவது பிரிவைச் சேர்ந்தது.

தத்துவ ஞானத்திலே எழும் வினாக்களுக்கு முடிவான விடை எதுவும் கிடைப்பதாயில்லையே, இத்தகைய வெற்று வினாக்களை மட்டும் எழுப்பிக்கொண்டிருப்பதால் என்ன பயன் என்ற ஆட்சேபணை எழலாம். முடிவான விடை கிடையாவிட்டாற்கூட இத்தகைய வினாக்களுக்கு விஷயமாகவுள்ள பிரச்சினைகளை உணர்ந்திருப்பதே பெரும் பயனாகும் என்கின்றார், மேனாட்டுப் பிரபல தத்துவ ஞானியாகிய றசெல் என்பவர்.

பாரத தேச வரலாற்றையொட்டியும் நாம் நமது முன்னோர்கள் விட்டுச் சென்ற சிந்தனைச் செல்வங்களை அறிந்திருப்பது பயனுடையது. இத்துறையிலே இந்திய தத்துவ ஞானிகள் செய்துள்ள அபாரமான ஆராய்ச்சிகளும், அவர்கள் விட்டுச் சென்ற அதிநுட்பமான முடிவுகளும் தம்மைப் பிரமிக்கச் செய்வனவாயும், தத்துவ ஆராய்ச்சி யிலே தம்மை அவர்களுக்கு அடிபணியச் செய்வதாயும், மேனாட்டுப் பிரபல தத்துவ ஞானிகள் பலர் வெளிப் படையாகக் கூறியிருப்பது இங்கு நினைவுகூர்தற்குரியது. இவ்வாறு மேனாட்டவரே பாராட்டும் நமது பழம் பெரும் உடைமைகளைப்பற்றி நாம் ஓரளவாவது அறிந்திருப்பது பயனுடைய செயலாகாதா?

தத்துவ ஞான உலகில் எழுப்பப்படும் வினாக்கள் பலவும் நம் ஒவ்வொருவர் சிந்தனையிலும் சிற்சில சமயங்களில் எழும் வினாக்களே. இவை கற்பனை உலகுக்கு உரியன அல்ல, நிச உலகுக்கு உரியன. திருப்தியான விடைகள் கிடையாவிடினும் இவை நம் உள்ளத்தில் எழுவதைத் தடுக்க முடியாது. இவை பழங்காலத்துக்கு மட்டுமன்றி, நிகழ்காலத்துக்கும் எதிர் காலத்துக்கும் உரியவை. இவைகளைப்பற்றி நம் முன்னோர்கள் கண்ட அரிய முடிவுகள் யாவும், நாமும் இத்துறையிலே தொடர்ந்து சிந்திப்பதற்கும் நம் வாழ்வை ஏற்றவாறு அமைப்பதற்கும் இன்றியமையாதவை எனத் துணிந்து கூறலாம்.

இன்றைய இயந்திர உலகிலே அவசர அவசரமாக அன்றாட வாழ்வை ஓட்டிக்கொண்டிருக்கும் நாம், இத்தகைய அடிப்படை ஆராய்ச்சிகளில் நமது அறிவைச் செலுத்துவதனால் நம் மனோ நிலை மாறவும், உள்ளம் பண்படவும், நிதானம், சாந்தம் போன்ற நல்லியல்புகள் ஏற்படவும் இடமுண்டு 'என்பது நிச்சயம்.



# துணை நூல்கள்


1. Indian Philosophy Vols. I & II-**S. Radhakrishnan.**
2. An Idealist View of life-**S. Radhakrishnan.**
3. A History of Indian Philosophy Vols. I to V - **S. Das Gupta.**
4. Outlines of Indian Philosophy-**M. Hiriyanna.**
5. The Essentials of Indian Philosophy-**M. Hiriyanna.**
6. Popular Essays in Indian Philosophy-**M. Hiriyanna.**
7. An Introduction to Indian Philosophy - **Chatterjee & Datta.**
8. The Central Philosophy of Buddhism-**T.R.V. Murti.**
9. Nagarjuna & Sankara-**A.C. Mukerji.**
10. Sankhya Karika-**Suryanarayana Sastri.**
11. The Six Ways of Knowing-**D.M. Datta.**
12. Sri Aurobindo & Plato-**Dr. K.S. Maitra.**
13. Brahma Sutras with Translations
 **- Swami Vireswarananda.**
14. Saiva Siddhanta-**Violet Paranjoti.**
15. Epistemology of Saiva Siddhanta-**Dr. V. Ponniah.**
16. The Idea of God in Saiva Siddhanta
 **- T.M.P. Mahadevan.**
17. Saiva Siddhanta-**R. Ramanujachari.**
18. The Philosophy of Religion-**Galloway.**
19. The Critical History of Greek Philosophy
 **- W.T. Stace.**
20. History of Modern Philosophy
 **- Richard Falckenherg.**
21. A History of Philosophy-**Dr. Windel Band.**
22. The Problems of Philosophy-**Russelle.**
23. Kant's Critique of Pure Reason-**Norman Kemp Smith.**

## அரும்பதங்களுக்கு ஆங்கிலம்

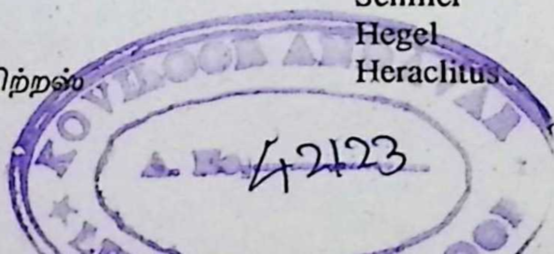
| | |
|---|---|
| அசித் | Matter |
| அசேதனம்-சடம் | Inanimate |
| அணு | Atom |
| அத்வைதம் | Non-dualism |
| அநாத்மவாதம்-நைராத் மியவாதம் | Doctrine of no Self |
| அநுபலப்தி | Non-Cognition |
| அநுமானம்-கருதல் | Inference |
| அபேதம் | Identity |
| அருத்தாபத்தி | Implication |
| அவச்சேதவாதம் | Limitation Theory |
| அவைதிகம் | Heterodox |
| அளவை | Logic |
| அனவஸ்தை | Infinite Regress |
| ஆப்தவாக்கியம்-உரை சப்தம் | Verbal Testimony |
| ஆத்மவாதம் | Doctrine of Self |
| ஆவரணம் | Concealment |
| ஆரம்பவாதம்-அசத்காரிய வாதம் | Doctrine of de novo effect |
| ஈசுரவாதி | Theist |
| உலகாயதம் | Materialism |
| ஒருமைவாதம் | Monism |
| கணபங்கவாதம் | Theory of momentariness |
| கருத்துவாதம் | Idealism |
| காட்சி அளவை-பிரத்தி யட்சம் | Perception |
| கியாதி | Error |
| சத் | Reality |
| சத்காரியவாதம் | Doctrine of pre-existent effect |

| | |
|---|---|
| சவிகல்பம் | Determinate perception |
| சித் | Conscious |
| சுபாவவாதம் | Naturalism |
| சுருதி | Scripture |
| சூன்யவாதம் | Nihilism |
| சேதனம் | Animate, Sentient |
| சொரூபம் | Essential Nature |
| ஞான கன்ம சமுச்சயம் | Combination of Knowledge and Action |
| தடத்தம் | Accidental Feature |
| தன்மாத்திரை | Subtle Elements |
| திரவியம் | Substance |
| திரிவு | Illusion |
| துவைதம் | Dualism |
| நிர்விகல்பம் | Indeterminate |
| நிரீசுரவாதி | Atheist |
| பதார்த்தங்கள் | Categories |
| பன்மைவாதம் | Pluralism |
| பாகியம் | External |
| பாரமார்த்திகம் | Absolute Reality |
| பிரகிருதி | Primordial Matter |
| பிரதிபிம்பவாதம் | Reflection Theory |
| பிரதீத்திய சமுத்பாதம் | Doctrine of dependent origination |
| பிரமாணங்கள் | Means of Knowledge |
| பிரமாதா | Knower |
| பிரமிதி | Knowledge |
| பிரமேயம் | Known |
| பிராதிபாஷிகம் | Apparently Real |
| பெத்தநிலை | Bondage |
| பேதம் | Difference |
| மானசம் | Mental |

| | |
|---|---|
| மெய்ம்மைவாதம்-யதார்த்த வாதம் | Realism |
| வியாப்தி | Invariable Concomitance |
| வியாவகாரிகம் | Empirically real |
| விவர்த்தவாதம் | Theory of Transfiguration |
| விக்ஷேபம் | Projection |
| வீடுபேறு | Release |
| வைதிகம் | Orthodox |

## மேல்நாட்டு அறிஞர்கள்

| | |
|---|---|
| அரிஸ்டோட்டல் | Aristotle |
| அலெக்ஸாண்டர் | Alexander |
| எபிகியுறஸ் | Epicurus |
| கான்ற் | Kant |
| கிறீன் | Green |
| செயின் பொனவென்டுறா | St. Bonaventura |
| டெகாற்றே | Descartes |
| டெமொகிறிற்றஸ் | Democritus |
| சார்ல்ஸ் ஹற்ஷோன் | Charles Hutshone |
| நியூட்டன் | Newton |
| பிளேற்றோ | Plato |
| பிறாட்லி | Bradley |
| பேக்சன் | Bergson |
| மாக்ஸ்முல்லர் | Max Muller |
| லெயுசிப்பஸ் | Leucippus |
| றசெல் | Russell |
| றண்டிலா | Randila |
| ஷில்லர் | Schiller |
| ஹெகெல் | Hegel |
| ஹெரகிளிற்றஸ் | Heraclitus |



நாங்கள் பெருமையுடன் அளிக்கும்

திருக்குறள்வேள் - செந்தமிழ்ப்புலவர்

ஜி. வரதராஜனின்

சிவகதிக்கு வித்தாகும்

" திருமந்திரம் "

தொகுதி - 1

தொகுதி - 2

தொகுதி - 3

ஊனினை உருக்கி உள்ளொளி பெருக்கும்

" திருவாசகம் "

(விரிவுரை)

ஏஷியன் பிரிண்டர்ஸ், சென்னை - 600 014.